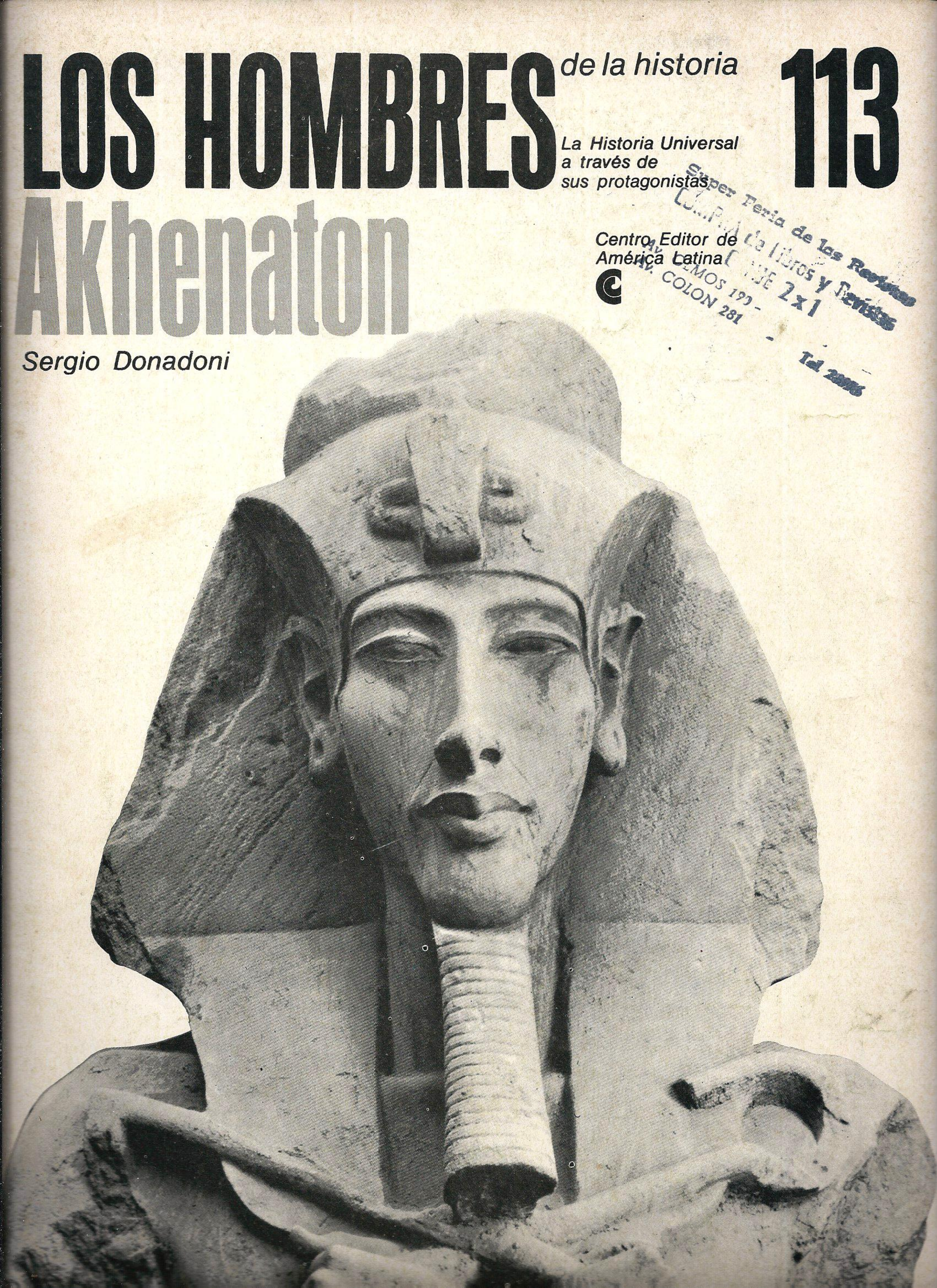


LOS HOMBRES de la historia
113
La Historia Universal
a través de
sus protagonistas
Akhenaton
Centro Editor de
América Latina
Sergio Donadoni

LOS HOMBRES de la historia

De Amenofis III y Tiy, la pareja real que ha impuesto una imagen consustanciada con los dioses y ubicada por encima de la humanidad, nace otro Amenofis, el cuarto de la serie. Llamado joven a la corregencia del reino, su llegada al trono significará una particular actitud en el plano de la religión. Volcado al culto tributado a una antigua divinidad que se presenta con nuevo nombre y nueva presencia: el "sol", el joven rey desplaza el culto casi oficial de la representación mitológica del astro tradicionalmente conocido como Re.

Asume así el título de "sumo profeta" de este nuevo Sol-Atón e impone una teología que abandona la vieja imaginería religiosa tradicional para expresar la fuerza y la función creadora del dios.

La adopción de un nuevo nombre, **Akhenaton,** "el que es útil a Atón" señala llamativamente la invasión religiosa del joven rey que comparte con su esposa, la bella Nefertiti la ejecución de un programa de acción.

Además de un cambio de nombre hay un cambio de sede: en Amarna se funda una nueva ciudad, donde el rey "hereje", en un mundo que es todo suyo y al que no tienen acceso más que sus fieles, se ocupa de plasmar el mundo dentro del cual quiere vivir. Akhenaton ve de manera nueva las cosas, excluye las resonancias mitológicas e insiste solo en los aspectos controlables de la naturaleza.

Pero si la mística fue grande, el reinado fue deplorable.

Akhenaton, rey extranjero a su nación fue llamado el "vencido de Amarna". Perdido en su sueño, abandonó el imperio y el estado se derrumbó y se degradó. El rey profeta decía que el Sol es fuente de toda prosperidad; sin embargo, a su muerte, únicamente sobreviven los abusos del fisco. Sus sucesores liquidarán la herejía y reorganizarán el país, restaurando las viejas tradiciones. Sólo queda entonces una ciudad desierta, Akhet Aton, "el horizonte de Aton", ese sueño místico que revela en sus piedras las extraordinarias imágenes que plasmó el arte de Amarna. Todo fue abandonado; todo fue un intermedio.

El nacimiento del futuro Akhenaton se ubica generalmente alrededor del año 1400 a.c.

Ultimos títulos publicados en esta colección:

Esta obra ha sido publicada originalmente en Italia por Compagnia Edizioni Internazionali S.p.A. - Roma Milán
Director Responsable: Pasquale Buccomino
Director Editorial: Giorgio Savorelli
Redactores: Lisa Baruffi, Mirella Brini, Ido Martelli, Michele Pacifico

113 - Akhenaton - La civilización de los orígenes

Este es el segundo fascículo del tomo La civilización de los orígenes (Vol. 2). La lámina de la tapa pertenece al tomo La civilización de los orígenes (Vol. 2) del Atlas Iconográfico de la Historia Universal.

Ilustraciones del fascículo Nº 113:

Editions TEL, París: p. 6 (1); p. 12 (1); p. 22 (1,2); p. 25 (2,4).
Hiemer Fotoarchiv. Munich: p. 4 (1); p. 15 (3,4); tapa.
Staatliche Museen, Berlín: p. 10 (1); p. 15 (2); p. 17 (3); p. 35 (3).
Las esculturas del museo del Louvre, Departamento de Antigüedades Egipcias, han sido fotografiadas por Severino Montresor. Los diseños son reconstrucciones de pinturas y bajorrelieves y han sido tomados de la publicación de la Egypt Exploration Society, Londres y de la Archaeological Survey of Egypt.

Traducción de Luciana Daelli.

Centro Editor de América Latina S. A.
Piedras 83 - Buenos Aires
Hecho el depósito de ley
Impreso en la Argentina - Printed in Argentina
Se terminó de imprimir en los talleres gráficos de Sebastián de Amorrortu e Hijos S. A. - Luca 2223, Buenos Aires, en Julio de 1970.

Akhenaton

Sergio Donadoni

La cronología

La cronología egipcia se apoya fundamentalmente sobre una serie de datos astronómicos determinados por el año oficial egipcio que era de 365 días en lugar de 365 días y un cuarto; por lo tanto determinaría el descarte de un día cada cuatro años respecto del año solar exacto. Después de 1460 años el ciclo se cumple, y el año egipcio y el solar coinciden de nuevo Cuando se puede saber respecto a una fecha egipcia a cuántos días de distancia está de la fecha solar correspondiente, es posible calcular en cuál de los 1460 años del ciclo se encuentra; ya que sabemos en qué año concluyó el último ciclo en la época romana, podemos tener una serie de posibilidades separadas, una de la otra por 1460 años exactamente, entre los cuales es empíricamente muy fácil elegir.

Pero aparte de este empalme general, la cronología egipcia es un sistema cerrado, caracterizado por la falta de una era. Cada reinado de cada rey empieza en el año 1; la numeración crece hasta la muerte del rey, luego se vuelve a empezar. Si hay dos soberanos contemporáneos —o por desórdenes en el país, o por voluntarias y admitidas corregencias— la regla es que para cada uno de los dos haya una serie cronológica aparte.

Es necesario sin embargo, recoger la mayor cantidad de datos sobre la duración de cada reinado, sumarlos y hacer coincidir los datos así obtenidos dentro del esquema astronómico general que provee algunos pocos datos absolutos.

La documentación relativamente abundante permite lograr, en ciertos períodos, una aproximación muy grande. Pero se entiende, también, que nunca se tendrá una cronología demasiado exacta, y toda vez que un nuevo estudioso retoma el problema para examinarlo, aparecerán oscilaciones que pueden alcanzar un par de años para ciertos períodos o un decenio (sino más) para otros.

Las fechas que aquí se indican para la vida de Amenofis IV Akhenaton están anotadas (registradas) por lo tanto bajo la indicación de años de reinado. Al no tener un elemento seguro para establecer la edad de muerte del rey (la momia de un hombre de alrededor de 35 años que fue repetidas veces considerada como la suya, es probablemente la de Semenkhkare), tampoco se puede saber el año de nacimiento.

La misma se señala alrededor del 1400 a. C. Pero es más cómodo referirse al comienzo del reinado que, en la cronología tradicional se ubica hacia el año 1375; esta fecha ha sido recientemente discutida y trasladada al año 1362 por los últimos cronógrafos.

Las fechas notables son las siguientes:

Año I
Asunción al trono

Año II
Primer jubileo de Atón

Antes del año VI
Actividad templaria en Karnak. Primera inspección a Tell el-Amarna.

Año VI
Cambio de nombre, traslado a Akhet Aton.

Años VI-IX
Construcción de la nueva capital.

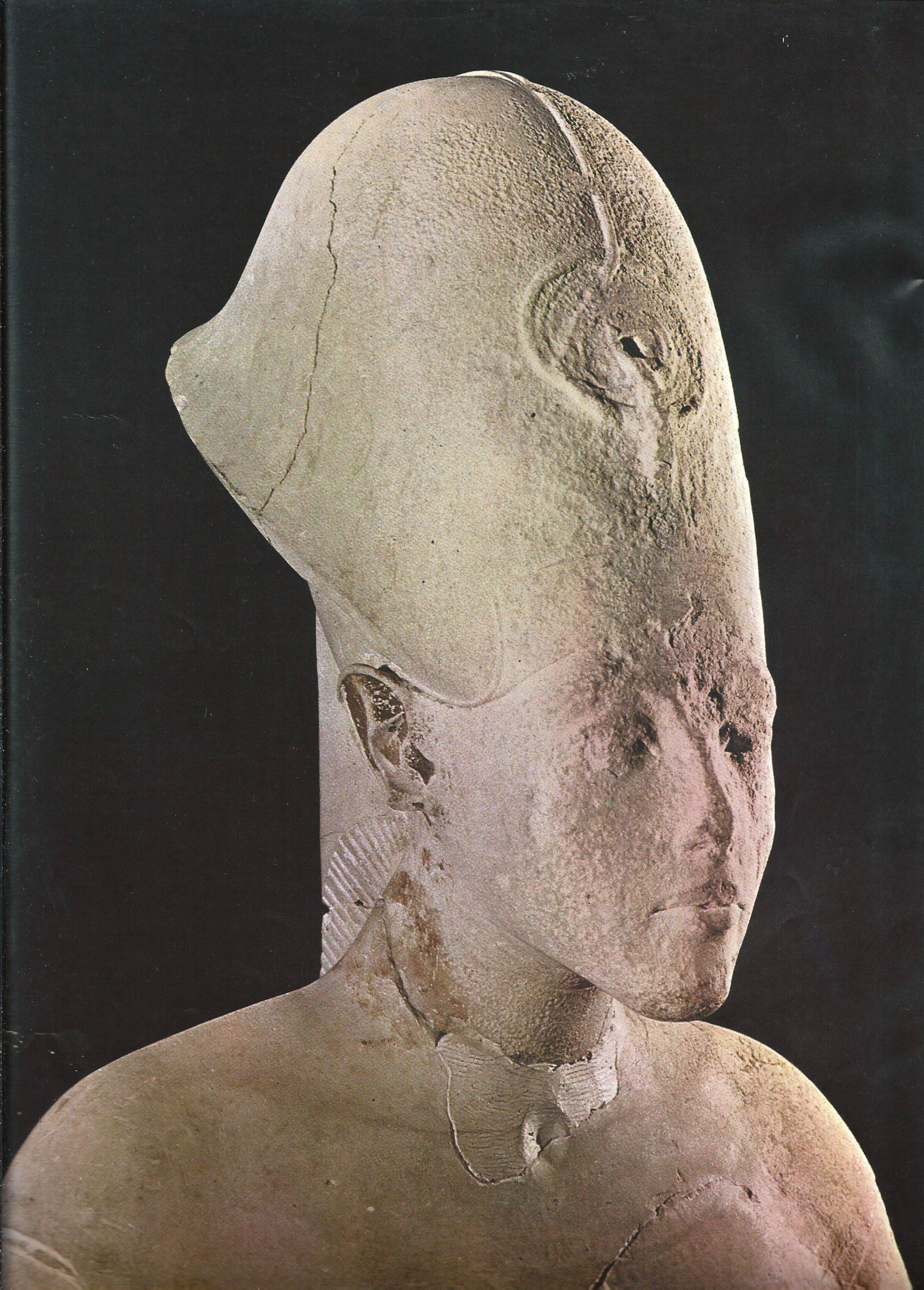
Año IX
Tercer jubileo de Atón y nueva designación del dios. Confirmación de las estelas de frontera.

Año XII
"Tributo" de los súbditos y llegada de Tiy, madre del faraón a Akhet Aton.

Año XIV-XV
Desaparición oficial de Nefertiti.

Año XV
Corregencia con Semenkhkare.

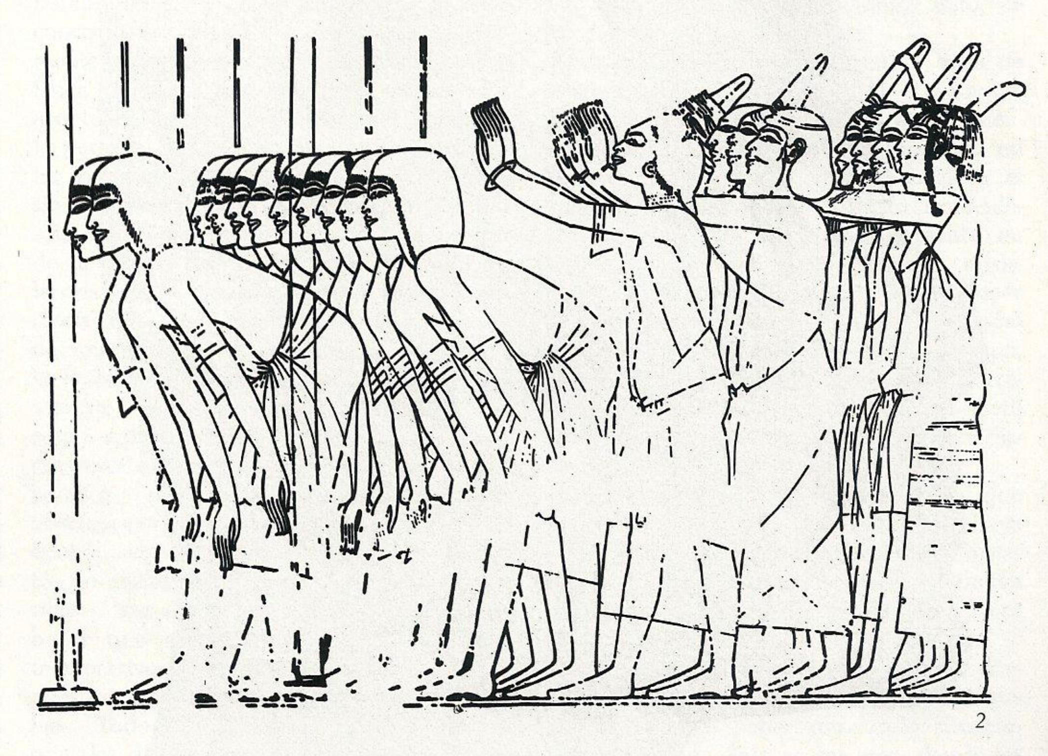
Año XVII
Estada en Tebas de Semenkhkare; muerte del rey.



El Imperio egipcio
En el siglo xv a. C., el mundo del Mediterráneo oriental, hasta sus confines africanos del actual Sudán, gravitaba en torno al reino de Egipto. La política de prudente expansión de los faraones más antiguos –que vivieron alrededor de los siglos XIX-XVIII a. C., o sea, los de la llamada dinastía XII–, había sido bruscamente interrumpida por la llegada a Egipto de poblaciones provenientes de Asia: los hicsos, como los denominan las fuentes. Éstos habían instaurado en dicho país un dominio extranjero, en el que se evidenciaban sus orígenes asiáticos. Justamente por esto, a comienzos del siglo XVI a. C., cuando los príncipes de Tebas, en el Alto Egipto, trataron de reconstruir la unidad –lo que casi logran– también encontraron oportuno atacar las bases asiáticas de sus enemigos. Junto a la tradicional expansión hacia el sur –Nubia– comenzó así a perfilarse una actividad de conquista mucho más enérgica y coherente en Palestina y en Siria.
Estos sucesos y esta nueva política –marcadamente imperialista– dan un nuevo y particular color a la sociedad egipcia y a su modo de ser. Por una parte, se desarrolla un sentimiento nacional y un patriotismo que ya no es privilegio de la aristocracia sino que abarca a grandes estratos de la población. Por otra parte, las costumbres imperiales dan a los egipcios un sentido más complejo del mundo, de la variedad de las culturas, de los mismos límites de su poder. Todas estas cosas se expresarán con mayor evidencia en la cultura de la época ramésida, pero tienen su punto de partida en este momento. Para los egipcios, acostumbrados al contacto con la modesta cultura de los nubios, una experiencia masiva con el mundo sirio –y, detrás de él, con el mundo mesopotámico y el de Anatolia–, significaba la posibilidad de tener por primera vez en su historia una confrontación y una valoración. Al estado egipcio se oponían otros estados, y no sólo tribus o reinos bárbaros; a la tradicional cultura literaria, figurativa y religiosa, se oponía otra, o bien otras, con nuevas exigencias y nuevas tradiciones.
Pero hay, además, otro elemento que modifica la estructura de la vieja sociedad egipcia. Por las necesidades militares y administrativas del Imperio aumenta el sector social de los soldados y de los funcionarios. Eso favorece también la formación de una clase media, compuesta por personas de medianas riquezas que explotan tierras arrendadas con mano de obra esclava; por lo tanto, están exonerados de las tareas manuales aunque no pertenezcan a las categorías de los grandes. La polarización entre aristocracia y plebe, que había sido una de las consecuencias de la organización más antigua del estado egipcio, cede, ahora, ante estas nuevas condiciones, con la consolidación de una clase media destinada a asumir un peso cada vez mayor en la época ramésida y que ya

1. Busto de Akhenaton; caliza. París. Louvre.

2. Una delegación extranjera, de N. de G. Davies, The Tomb of the Vizier Ramose, *Londres, 1941* (Egypt Exploration Society).


2

1. Nefertiti, cuarcita negruzca
Museo del Cairo
(Hirmer Fotoarchiv München).



1

es ahora fundamental en la estructura burocrática estatal. La afluencia de riquezas, fruto de los tributos de un imperio que se extendía desde el Eufrates hasta la cuarta catarata del Nilo, representa otro elemento novedoso, en un país acostumbrado a vivir, fundamentalmente, de sus productos agrícolas y de su artesanado, con un movimiento apenas marginal de importación y exportación de bienes, de muy particular calidad.

En el interior de Egipto, el cambio de costumbres administrativas aporta una novedad posterior. El ambiente del Palacio —parientes del Rey, sus compañeros de escuela, o de armas, sus parientes directos y sus cuñados— se convierten en el vivero de la más alta administración; en cambio, tiende a disminuir la importancia de la nobleza provincial de los gobernadores de los nomos (distritos).

Por otra parte, la capital del imperio permanece en la ciudad de origen de la dinastía, Tebas, en vez de regresar a la tradicional sede de Menfis. Una ciudad nueva que, aunque había sido cuna de los gobernantes de la época precedente, nunca había tenido la responsabilidad de recibir el peso de toda una tradición administrativa y religiosa, como el de la realeza egipcia.

De Menfis a Tebas

Hasta entonces, esa función había sido cumplida por Menfis, punto de unión entre el Delta y el Valle "aguja de la balanza de las Dos Tierras": allí había madurado la experiencia de la monarquía centralizada y unitaria, allí se habían constituido los archivos, allí, los extranjeros se habían aproximado al esplendor de los faraones; allí también se había formulado la teoría del reino de carácter divino, conectado con el culto universal del dios solar, Re.

Es probable que precisamente, todas estas tradiciones, y el hecho de que Menfis hubiera sido parte del reino de los hicsos invasores, hayan hecho ver a los reyes de la dinastía de los liberadores —la que se suele numerar como XVIII— que no convenía transferir a esa ciudad el centro de su poder. Su origen provincial y meridional aseguraba el rechazo al compromiso con el mundo sometido por el potencial cosmopolitismo de los hicsos. Al mismo tiempo, no salir de su principado tradicional —donde ellos tenían siempre autoridad civil, militar, religiosa— los ponía al reparo del sometimiento a tradiciones burocráticas y eclesiásticas que no les eran propias. Los sacerdotes de Re que habían monopolizado en otros templos el culto real, quedaban de este modo, confinados en una posición teológica autorizadísima pero, en verdad, lejos de la posibilidad de un cotidiano contacto con la Corte. El Rey, por su parte, aprovechando la antigua asimilación de Re con Amón, el dios de su ciudad, pudo mantener íntegra toda la estructura teológica que lo unía con el antiguo dios del ámbito menfita; al mismo tiempo, tuvo la

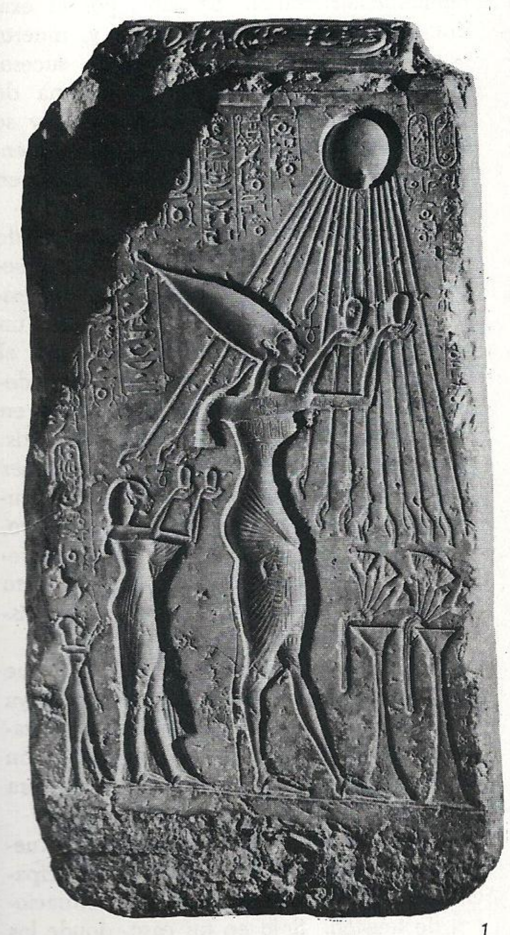
ventaja de controlar de cerca al sacerdocio —del cual él mismo formaba tradicionalmente parte, aun antes que su linaje hubiese alcanzado el trono—. Tebas, que se convierte en la "Ciudad" por excelencia (*Nwt*, el *Nó* de la Biblia) testimonia así, en su imprevisto y clamoroso florecimiento, fuera de las modestas tradiciones provinciales, la grandeza, la potencia y la gloria de la dinastía que ha llevado a Egipto al Imperio.
Estas novedades en la sociedad y en las costumbres tienen todavía sus contragolpes: en cierto momento, las relaciones entre el viejo y el nuevo mundo determinan situaciones tensas y peligrosas. Bajo la apariencia de una crisis enclavada, sobre varios grados de derecho, en la sucesión de hombres y mujeres de la familia real (a comienzos del siglo xv), existe una lucha entre la actitud conservadora —que desea una política de paz que no altere la vieja stiuación— y aquella otra actitud, más coherente, que ve en la política de conquista un elemento de ruptura y de progreso.
El clero de Amón interviene para arbitrar la tensión; naturalmente, primero apoyó a las tendencias conservadores, pero luego decidió inclinarse por la política imperial —con la condición de participar de las ventajas que derivaban de ella—. Desde entonces, cada conquista, cada tributo, cada aumento de la autoridad del soberano, automáticamente, se convierte también en un aumento de la riqueza y la autoridad del templo de Amón. Éste desarrolla una administración paralela a la del estado y sustrae, a la administración centralizada, una notable cantidad de personas y de bienes; en tanto, crecen los templos y las obras pías que los soberanos le consagran, en señal de gratitud por la ayuda que el dios les concede.
De dios dinástico del cual los soberanos podían disponer como de un protector privado —más allá de la ingerencia de los grandes templos y de los grandes sacerdotes tradicionales—, Amón se había convertido en una obstaculizadora realidad teológica y cultural a la que, en cada momento de su vida política, los soberanos debían rendir cuentas.
Y, en estas condiciones, comienza a observarse un intento, por parte de la casa reinante, de sustraerse a la sofocante convivencia con el templo. Thutmosis IV, sube al trono poco antes del año 1400 a. C. gracias a la benevolencia del dios de Heliópolis —en Menfis—, el viejo dios Re con un nuevo nombre. Y lo da a conocer en un largo texto en el que narra, también, cómo se le apareció el dios en sueños, para vaticinarle su futuro reinado. En el ambiente milagroso de esa narración, se nota que, entre el dios y el rey los relaciones son directas y que están fuera de cualquier interferencia del sacerdocio. El soberano anterior Thutmosis III había sido elegido para ocupar el trono por medio del dios Amón y mediante la voz de sus sacerdotes. En otro contexto milagroso, en cambio, su hijo niega como determinante de su reinado tanto a Amón como al sacerdocio, y trata directamente con otro dios. Así, Tebas queda como capital oficial pero el soberano comienza a vivir en Menfis, antigua sede de la realeza, alejada del peligroso ambiente sacerdotal tebano.

Amenofis III

Su hijo, Amenofis III hereda esta situación y con ello todo lo que ella aporta en cuanto a dificultades políticas. Desmontar el complejo del templo tebano, es una empresa enorme: se trata fundamentalmente de organizar la teoría de la realeza sobre nuevas bases.
El nuevo soberano implanta una política extremadamente audaz y destinada a fructificar a largo plazo, en la edad ramésida. Manteniéndose firme en la ortodoxia y en la devoción a Amón comienza, sin embargo, a modificar los términos de las relaciones que unen al rey con el dios. Retoma con energía la formulación concreta de la descendencia directa e inmediata del soberano del dios: en el templo que le hace construir en Luxor, representa explícitamente su nacimiento de la unión real y física del dios Amón con su madre. La acentuada naturaleza divina del soberano le permite obrar de un modo que puede estar fuera de la tradición y de las reglas, sin ser escandaloso. Abandonando así, no sólo los viejos escrúpulos sobre la pureza de la sangre real —que había determinado la crisis de la dinastía en tiempos de Thutmosis III— sino también aquellas normas de interés político que habían provocado la boda de Thutmosis IV con una princesa asiática —hija del rey de Mitanni— toma como esposa y reina titular a Tiy, hija de personas que no pertenecen al ámbito de la corte— y le da una importancia oficial absolutamente fuera de lo común. Recuerda sus cacerías —cargadas, ciertamente, de significados mitológicamente alegóricos—, sus empresas, sus bodas y los tributos que recibe, con "escarabajos" conmemorativos, similares en significado a nuestras emisiones de medallas o estampillas. Todo ello con largos textos, relatos oficiales de los grandes sucesos. Se representa a sí mismo y a su mujer, en estatuas colosales, nuevas —en suma— para el gusto y las costumbres egipcias. Los colosos de Memnón, ubicados frente al actualmente desaparecido templo funerario, son bloques monolíticos de más de 15 metros de altura. Sus construcciones en Karnak y en Luxor, son, luego de las pirámides, las primeras construcciones colosales de Egipto. Esta libertad respecto a la tradición —que aparece también en las innovaciones tipológicas de la estatuaria real— y esta glorificación pesada y continua de la obra del rey, sea cual fuere su intención, propone a los súbditos una imagen real que está consustanciada con los dioses y situada por encima de la humanidad, no sólo por el grado y la función, sino también por su calidad.

Amenofis IV y el nuevo nombre de una divinidad antigua

De Amenofis III y Tiy nació, como presunto heredero del trono, otro Amenofis, el cuarto de la serie. No sabemos absolutamente nada sobre su vida como príncipe. Durante estos últimos años ha ido tomando mayor consistencia y justificación la hipótesis de que Amenofis III, en cierto momento de su reinado (supongamos, por el año XXVIII) llamó a su hijo para sentarlo en el trono junto a él, lejos aún de la ancianidad, si se piensa que sus bodas con Tiy habían tenido lugar cuando el rey acababa de subir al trono.
Las razones de esta corregencia no se comprenden fácilmente, pues falta una documentación exacta. Se sabe, por el examen médico de la momia del rey, muerto años después de este supuesto suceso, que en los últimos años fue víctima de gravísimos malestares en los dientes, y se ha recordado este hecho como un elemento determinante en su decisión. Esto, en verdad, no es muy probable.
En cambio, se puede recordar la serie de corregencias de la dinastía XII, y de aquellas que fueron características del comienzo de la siguiente dinastía. Fue éste un procedimiento que servía para asegurar el traspaso regular y tranquilo de los poderes, en una sociedad que justamente en aquel momento entra de lleno en crisis. Además, el procedimiento evita sostener el peso del gobierno sobre el rey, frecuentemente ya anciano y, al mismo tiempo, atenúa la responsabilidad del joven corregente en la administración. En un texto más antiguo se recuerda una similar distinción de deberes.
Pero no es inverosímil, en este caso, que en la participación del poder, el hijo haya adelantado atendidas pretensiones, justamente por una voluntad y una aspiración al obrar que serán típicas de su carrera real.
Las relaciones entre el padre y el hijo fueron seguramente buenas, y la coparticipación no parece haber provocado situaciones de tensión. Solo en un caso, donde los nombres de ambos soberanos inscriptos en un bloque de piedra, parecen indicar en la representación una precedencia del hijo con respecto al padre, parece deducirse algún tipo de rivalidad. En cambio, otra representación de Amenofis IV lo muestra adorando a su padre Amenofis III (Soleb) divinizado. Todo esto plantea otros problemas tal vez más graves que los de la simple precedencia.
En realidad, la llegada al trono del joven soberano, aunque vigilado y limitado en su poder significa una particular actitud en el plano de la religión, y pone el acento, de modo bien explícito, sobre el culto debido y tributado a una antigua divinidad que se presenta con nuevo nombre: el



1. *Akhenaton y su familia hacen ofrendas al Sol-Aton; fragmento de bajorrelieve en piedra calcárea dura proveniente de Tell el-Amarna. Museo de El Cairo* ("TEL" A. Vigneau).

"sol", como elemento físico, en lugar de la representación personal y mitológica del astro tradicionalmente conocida como Re. Este "sol" se denomina en egipcio *itin* (probablemente pronunciado, a fines de la dinastía XVIII como *Jâta*; nosotros usamos pronunciación tradicional: *Aten* o *Atón* que puede no ser prudente abandonar). Es una palabra antigua que sustituye a la otra (Re o Ra), la que, aun designando todavía al "sol", había asumido una especificación demasiado mitológica.

Pero este nuevo Sol-Aton, ya desde tiempos de Thutmosis IV (el soberano que había declarado deber su exaltación al dios de Heliópolis) también había asumido un matiz religioso. Y en el reinado de su hijo Amenofis III los ejemplos de tal transferencia al plano del culto, se hicieron más frecuentes y más significativos.

El nuevo soberano, o sea Amenofis IV se apoya sobre esta ya vieja tradición de familia. Asume el título de "Sumo profeta de Aton" y desde esa función sacerdotal tan clara e infrecuentemente, lo encontramos representado en Gébel Silsil ofrendando al dios dinástico Amón. Por lo tanto, sin renegar del viejo estado de hecho, el joven soberano asumía actitudes nuevas. En el ámbito mismo del templo de Amón en Karnak —la sede principal y soberana del dios— al lado de las antiguas construcciones, surge un edificio destinado al culto del nuevo dios. En el patio, sober las pilastras, se apoyan colosales estatuas del rey: la clamorosa monumentalidad de Amenofis III se retoma aquí como modelo —pero el lenguaje que el escultor de esta obra ha sabido encontrar, no tiene, como veremos, precedentes conocidos.

La tensión va creciendo, mientras el trabajo teológico del soberano menor que busca la naturaleza y la forma de su dios (ya un dios personal) se va desarrollando rápidamente.

En el año XXV del reinado de Amenofis III tiene lugar la gran fiesta que los egipcios llamaban *sed* y que nosotros denominamos *jubileo*, sin saber el significado exacto del término originario. Es una fiesta antiquísima que trasunta ritos conectados con arcaicas condiciones del mundo egipcio y en las cuales, algunos quieren ver evocada una sangrienta sustitución del viejo rey por un rey nuevo y más vigoroso. En el período histórico, la fiesta se afirma en su tradición, aun cuando es probable que en el fondo las ceremonias tuvieran como fin renovar el vigor del rey, símbolo de su pueblo. Después del primer jubileo, que tiene lugar después de treinta años de reinado, los otros se suceden de tres en tres años; todos dan lugar a la fundación de nuevos templos, a la erección de obeliscos y quizás, el cambio de nombre por parte del soberano o, por lo menos, de algunos elementos onomásticos.

En estas fiestas del padre, el hijo no puede, evidentemente, participar: pero ahora con una nueva actitud ritual, a las reales fiestas del jubileo se asocia también el dios "Sol" Atón. Quizás, en esta primera ocasión es cuando se funda, justamente, el templo del dios, y tal vez ahora se fija el nombre doctrinario. El dios es llamado: "Re - Harakhte - que - se alegra- - en - el - horizonte - en su nombre - de - Luz - que - está - en - el - Sol (Itin), largo título poco frecuente, que lo liga al dios de Heliópolis, el antiguo y tradicional patrono de la realeza.

El aspecto no es aún el de las divinidades solares: un hombre con cabeza de halcón sobre cuya cabeza hay un disco solar circundado por una cobra (el *ureo*). Pero pronto, esta imagen es sustituida por una más abstracta y nueva, con un sol protegido por dos ureos, del que emanan los signos que, en jeroglíficos, significan "vida". Poco después encontramos que el largo nombre "didáctico" del dios está escrito en dos cartelas, o sea, en aquellos óvalos en los cuales están normalmente escritos los dos nombres del soberano.

Con ello se da al dios, más explícitamente aquella función real que estaba implícita en su participación en el jubileo.

Y la imagen solar del dios se complica con el añadido de la representación de los rayos que terminan en manos, con lo que, figurativamente se abandonó cualquier reclamo a la vieja imaginería religiosa tradicional y se expresó la fuerza y la función creadora del dios.

"La bella ha llegado"

Durante estos años debe haber tenido lugar también la boda del rey menor con quien sería para él no menos importante, que lo que había sido Tiy para Amenofis III: con la que habitualmente llamamos Nefertiti (pronunciación contemporánea probable: Neftéta). El nombre, tan sugestivo, quiere decir "la bella ha llegado"; el mismo ha hecho pensar en un origen extranjero de la princesa. Por textos oficiales, sabemos que en sus últimos años, Amenofis III obtuvo de Tushratta, el rey de los Mitanos, para hacerla su esposa a la princesa Tadukhipa. Las bodas se contrataron tiempo después, porque el rey mitano quería que ella fuese "señora de Egipto" y no sólo una de las princesas del harén real, tal como había ocurrido con la anterior princesa Gilukhipa, hermana del mismo Tushratta.

La llegada de la princesa debe haber ocurrido en el momento de la muerte del faraón o poco antes: que llegase a ser la mujer del hijo en vez que la del padre no es difícil de imaginar. Sin embargo, la identificación hipotética de esta princesa con Nefertiti es bastante dudosa porque resulta madre de numerosas hijas a la muerte de Amenofis III y antes del casamiento del joven faraón.

Al descartar la sugerencia del nombre para rastrear el origen de Nefertiti, fue tomada en consideración la notable semejanza fí-

sica entre el rey y la reina según se vé en los retratos que conocemos. La costumbre de casarse entre hermanos está ampliamente testimoniada en el mundo egipcio y fue, en cierto modo, de rigor, en el ámbito de la familia real. Pero, en este caso, aún tal hipótesis no puede mantenerse porque Nefertiti, en sus títulos, nunca llevó el apelativo de "hija de rey" que, ciertamente, no habríase omitido de haberlo sido.

Existe todavía otra hipótesis que permite imaginar —aunque no aclarar definitivamente— cuál pudo ser el origen de la reina. Un personaje muy influyente del ambiente del rey es un tal Ay "padre del dios", probablemente el suegro ("padre") del rey ("del dios"). Tan importante es, que inmediatamente se convertirá él mismo en corregente. Es probable que sea el padre de Nefertiti y que, tal vez, sea hijo de los mismos padres que la reina Tiy; así, sería tío de Amenofis IV, del que Nefertiti sería entonces prima.

El hecho de que Ay tenga títulos y funciones análogas a aquellas que tiene el padre de la reina Tiy (y aún con un nombre del mismo tipo) ha hecho suponer razonablemente que el caso es afín a aquel que conocemos de los escultores, Men y Bak, ellos también, padre e hijo. Men estaba al servicio de Amenofis III y Bak al de Amenofis IV el caso es, por lo tanto, que los dos soberanos cuando reinaban deben haber tenido dos cortes paralelas, por así decir, divididas, en cierto modo, por dos generaciones. En la fundamental cohesión del ambiente real, un sistema dual se habría constituido así ya en los años de la corregencia tebana.

"El que es útil a Aton"

Son éstas, de todos modos, solo hipótesis. El único dato efectivo es que en el año VI del reinado estalla una gran crisis; resulta difícil identificar en qué ocasión, pero, en cambio, es muy difícil intuir el significado y la causa real.

Entre un clero potentísimo, que usufructa el derecho del culto al dios tradicional y dinástico, habituado a obtener el máximo de ventajas temporales, por un lado, y por el otro, un soberano que, en cambio, muestra claramente haber elegido otro dios personal, de cuyo sacerdocio asume él mismo la función, la convivencia no podía ser sino ambigua.

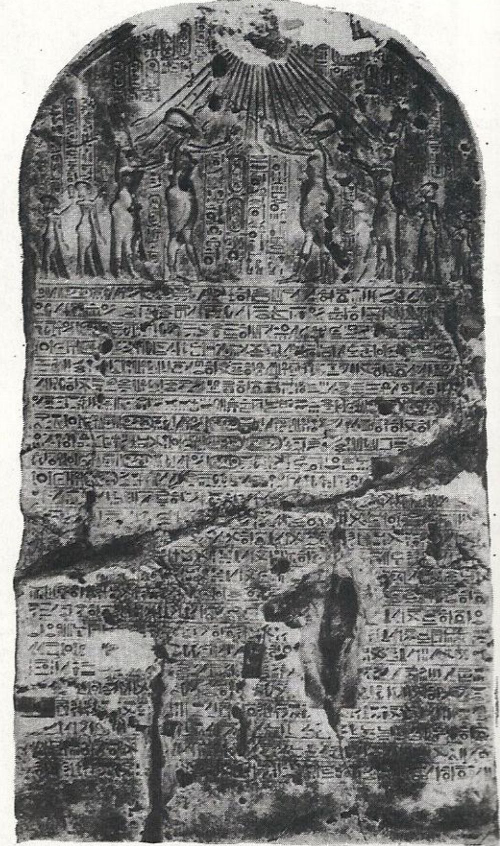
El sacerdocio debe haber opuesto, finalmente, una explícita resistencia a la invasión teológica del joven rey. Éste, entonces, deja caer los vínculos ya ficticios y asume una abierta posición de enemistad.

El hecho más llamativo es el cambio de nombre del rey. El antiguo nombre, "Amenofis" no es, por cierto, demasiado correcto; en griego el nombre se traduce más ajustadamente como Amenhotep. Éste corresponde al egipcio *Imn-htp* (lectura probable Amenhótpe) que equivale a "Amon está satisfecho". Abandonando todo recuerdo de Amón, el rey se llamará desde ahora en adelante *Ih-n-itn* que se lee quizás como Akhanjati, pero que convencionalmente, en la literatura histórica se lee Akhenaton, Ekhnaton o algo similar. El nuevo nombre significa: "El que es útil a Aton" y es un programa más que un apelativo. A la reina se le impone, junto al viejo, el nombre: Nfrnfrw Itn "Hermoso de belleza es Aton"; también es este, un nombre programático.

Además del cambio de nombre, hay un cambio de sede. En Egipto Medio, inmediatamente al sur de Hermópolis, se extiende una amplia llanura arenosa sobre la orilla derecha del Nilo. Por allí pasaba la ruta que llevaba a la famosa cantera de alabastro, pero no había centros urbanos significativos (como, por lo demás, tampoco las hubo ni las hay ahora), si se exceptúa el modesto Tell, habitado por la tribu de los "Amarna", de donde proviene el convencional nombre moderno de Tell el-Amarna.

El rey Akhenaton, pues, elige esta sede como la suya o, mejor, como propiedad directa de su dios. Sobre las colinas, a oriente y a occidente del Nilo, catorce colosales estelas esculpidas en la roca, constituyen los confines de la nueva provincia y llevan suscriptos, en forma más o menos amplia, un texto que data del año VI. Narra éste cómo llegó el rey a esa región, puso su tienda y, al alba, bajo la guía del sol, saliendo en su carruaje, delimitó la zona consagrada a su ciudad: Akhet Aton "Horizonte de Aton" (lectura probable Akhjati). De la futura ciudad solo se dan los nombres de los principales templos y edificios reales proyectados, y el texto agrega que el rey jura que él, su esposa y sus hijas deberán ser sepultados en esta tierra elegida, donde fuera que ellos murieran. También ahí deberá ser sepultado el toro Mnevis —es decir, el animal sagrado de Re que estaba en Heliópolis: signo evidente de las relaciones con el clero de aquel otro centro religioso, rival del de Amón.

También el rey agrega que los límites de la provincia deberán quedar tal como son y se compromete a no aumentarlos, ni por su voluntad, ni por persuasión de la reina (si así se entiende el texto, más que una promesa de no "traspasar" los confines del territorio, significa casi que se lo recluye: pero esto se contradeciría quizás con otros párrafos del texto). Se llega así a algo que ya anteriormente había ocurrido en Egipto: a la fundación de una ciudad en función real, como le había sucedido, en su momento, a Menfis, construida al comienzo del período histórico para conmemorar y sellar la unión del Valle y del Delta o, como había ocurrido en la dinastía XII (año 2000 a. C. aproximadamente, alrededor de un milenio luego de Menfis) cuando había sido fundada la ciudad de It-tawy, en Egipto Medio, como residencia real, sin historia, una capital que debía mol-

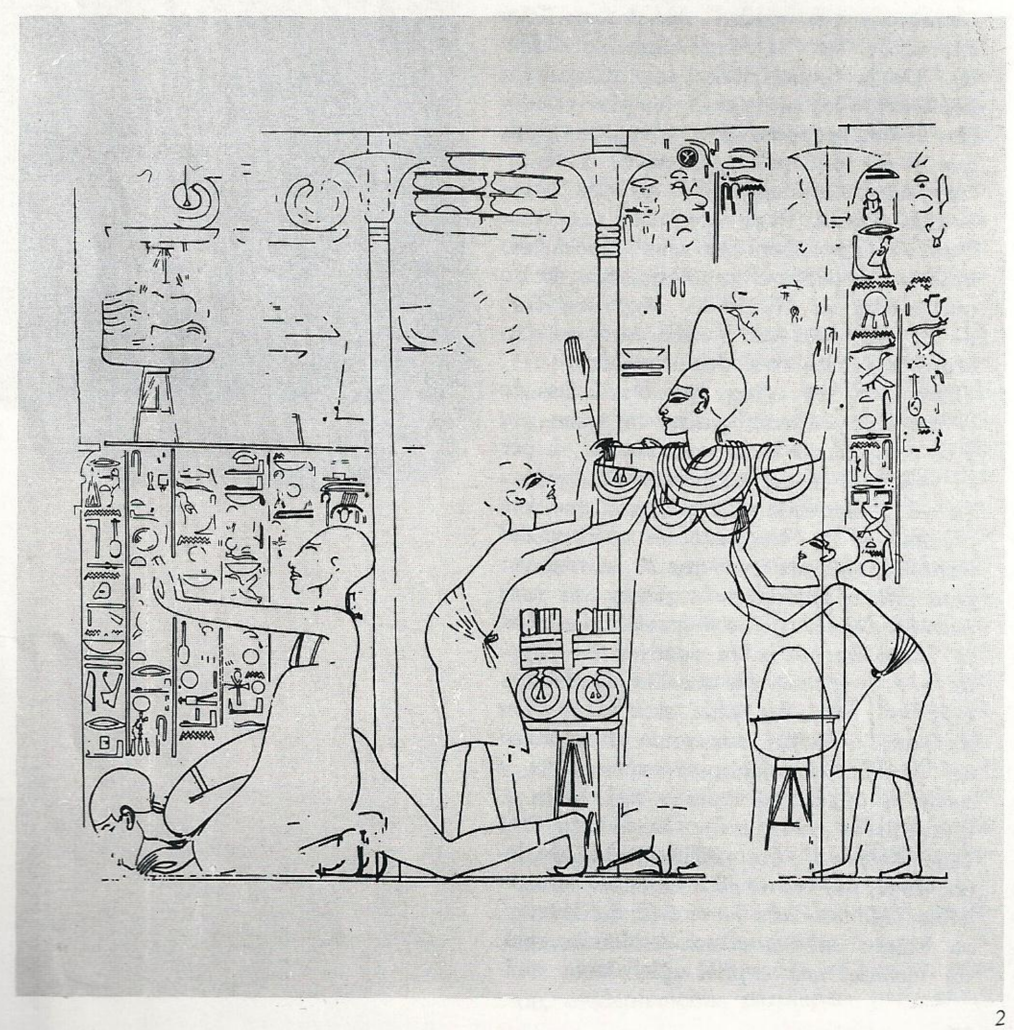


2

2. *Estela de frontera de Tell el-Amarna (de N. de G. Davies,* The rock Tombs of El Amarna, *V, Londres, 1908).*



1



2

1. *Amenofis IV y la diosa Maât, de N. de G. Davies,* The Tomb of the Vizer Ramose, *Londres, 1941* (Egypt Exploration Society).

2. *Ramsés recibe una condecoración, de N. de G. Davies, op. cit.* (Egypt Exploration Society).

deárse de acuerdo con la dinastía que allí se había instalado.

Pero aquí encontramos, además, la consagración del territorio a un dios, por lo que el gesto asume un carácter análogo a una fundación pia. Y este tono es el que justifica, en cierto modo, el extraño empeño de no hacer rebalsar al territorio más allá de sus confines determinados al comienzo Parece así que el perímetro urbano constituye una zona donada por una autoridad diferente a la del dedicante y, a continuación de presiones en las que interviene la reina misma. Se puede pensar en una concesión del padre, Amenofis III, de espacio limitado, y se puede pensar también en una garantía dada a la administración (y a los templos) de las provincias vecinas, para que no temieran expropiaciones similares a las que fueron necesarias para implantar Akhet Aton.

La fundación de la ciudad es, al mismo tiempo, un acto de protesta, una toma de posición y una fuga a un reino de Utopía. La nueva capital se construye en gran prisa, con sus templos, sus palacios reales, las casas de los altos funcionarios, las casas de los campesinos y de los mercaderes; los barrios de los obreros y lejos, a los costados de la montaña, las tumbas.

En este fervor de obras se llega al tercer jubileo de Amenofis III, que corresponde al IX año de reino de Akhenaton. En esta ocasión se añade al nombre de Aton el título de "señor de los jubileos"; además, quedan abolidas las menciones de la vieja mitología, que todavía encabezaban la denominación oficial del dios. No figura más Arakhté, pero se dice "el príncipe del horizonte"; no figura más Shu, pero si "Re el padre, que vino del sol (itin)".

La enseñanza de Akhenaton

Ya en un mundo que es todo suyo, donde no tienen acceso más que sus fieles, circundado por una familia a la cual demuestra públicamente su afectuosa unión, Akhenaton se ocupará de plasmar el mundo dentro del cual quiere vivir. Sus cortesanos escuchan sus "enseñanzas" y las repiten sobre las paredes de sus tumbas, a través de las cuales nos han sido transmitidas a nosotros.

En su total formulación, es uno de los más bellos textos poéticos que nos haya legado el Egipto antiguo. De matices diferentes en sus diversas versiones se distingue de él un texto largo y uno breve. Seguramente se habrán producido oscilaciones en estas "enseñanzas" [himnos] de las cuales, varios personajes del reino se jactan de haber sido los receptores. Pero es necesario tener bajo los ojos este texto y conocerlo directamente para saber lo que fue, realmente, el reino de este faraón:

"Adoración de Arakhté que se regocija en el horizonte
En su nombre de Luz, que es en Aton, vivo por siempre en la eternidad,
Y del Aton vivo que está de fiesta, señor de todo aquello que circunda a Aton.
Señor del cielo, Señor de la tierra,
Señor de la Casa de Aton en Akhet Aton
Rey del Valle y rey del Delta que vive de la verdad (Maât)
Señor de los Dos Países, Nefer-heperu-Re Ua-en-Re.
Hijo de Re, el que vive de la verdad (Maât)
Señor de las dos coronas Akhenaton, excelso de duración;
Y de la gran esposa real que él ama
La señora de las Dos Tierras Nefer-nefru-Aton- Nefertiti
Viva, sana, joven en la eternidad, para siempre.
Él dice:
Tu surges hermoso en el horizonte del cielo
Oh Aton vivo, que has dado comienzo a la existencia.
Cuando te levantas en el horizonte de Oriente
llenas toda la tierra con tus bellezas
Tú eres hermoso, grande, espléndido, excelso
sobre cada país;
Tus rayos circundan las tierras
Hasta el límite de todo lo que tú has creado.
Tú eres Re, y conquistas hasta sus límites.
Tú las legas para tu amado hijo.
Tú estás lejos, pero tus rayos están sobre la tierra.
Tú estás adelante (de la gente) pero ellos no ven tu vida.
Cuando tu vas en paz hacia el horizonte occidental,
La tierra, en la Oscuridad, está como muerta,
Los que duermen están en sus habitaciones.
Las cabezas están cubiertas.
Un ojo no ve al otro.
Si robasen sus bienes que están bajo sus cabezas,
Ellos no se darían cuenta.
Todos los leones salen de sus guaridas;
Todas las serpientes los muerden.
La oscuridad es clara para ellos.
Yace la tierra en silencio
Su creador reposa en el horizonte.
Al alba tú reapareces en el horizonte
Y resplandeces como Aton durante todo el día.
Tú echas las tinieblas y lanzas tus rayos.
Las Dos Tierras están de fiesta:
Despertáos y levantáos sobre vuestros dos pies:
Tú los has hecho alzar,
Lavan sus miembros,
Toman sus vestimentas
Sus brazos están adorando tu salida.
La tierra entera se entrega al trabajo.
Cada animal goza de su pasturas.
Árboles y zarcas reverdecen
Los pájaros vuelan de su nido,
Con las alas en el gesto de adoración de tu esencia (ka)
Los animales salvajes cazados sobre sus pies.
Algunos se vuelan, otros se posan,
Ellos viven cuando tú te levantas para ellos.
Las barcas salen y descienden la corriente
Porque cada camino se abre con tu despertar
Los peces del río nadan serpenteando hacia ti
Tus rayos llegan al fondo del mar.
Tú que procuras que el germen sea fecundo en las mujeres,
Tú que pones la simiente en los hombres,
Tú que das vida al hijo en el vientre de su madre,
Que lo calmas para que no llore,
Tú, nodriza de quien está aún en el vientre,
Que das el aire para hacer vivir todo lo que creas
Cuando se desliza del vientre a la tierra el día del nacimiento
Tú le abres la boca para que hable
Y provees a sus necesidades.
Cuando el pollito está en el huevo
Tú le das, allí dentro, el aire para que viva
Tú lo moldeas para que rompa el huevo
Y salga para hablar y completarse
Y para que camine sobre su planta apenas ha salido.
¡Qué numerosas son tus obras!
Son incognoscibles al rostro (de los hombres)
Tú, dios único, fuera del cual ninguno existe.
Tú has creado la tierra a tu deseo,
Cuando estabas solo,
Con los hombres, las bestias, y cada animal salvaje,
Y todo lo que está sobre la tierra —y camina
sobre sus pies—
Y todo lo que hay en el cielo y vuela con sus alas.
Y los países extranjeros, Siria, Nubia,
Y la tierra de Egipto.
Tú has puesto a cada hombre en su lugar,
Has provisto sus necesidades,
Cada cual con su comida,
Y la duración de su vida es contada.
Sus lenguas tienen palabras diferentes,
Y también sus caracteres, y sus pieles.
Has diferenciado a los pueblos extranjeros
Y has hecho el Nilo del mundo subterráneo.
Y lo llevas donde quieres para dar vida a la gente
Así como tú las has creado.
Tú, señor de todos ellos,
Que te fatigas por ellos,
¡Oh, Aton del día, grande de dignidad!
Y a todos los países extranjeros y lejanos
Tú también los haces vivir.
Has puesto en el cielo un Nilo que desciende para ellos (o sea la lluvia)
Y que ondea en los montes como un mar
Y moja sus campos y sus caminos.
¡Qué perfectos son todos tus consejos
Oh, señor de la eternidad!
El Nilo del cielo es tu regalo para los extranjeros.
Y para todos los animales del desierto que caminan sobre sus pies;

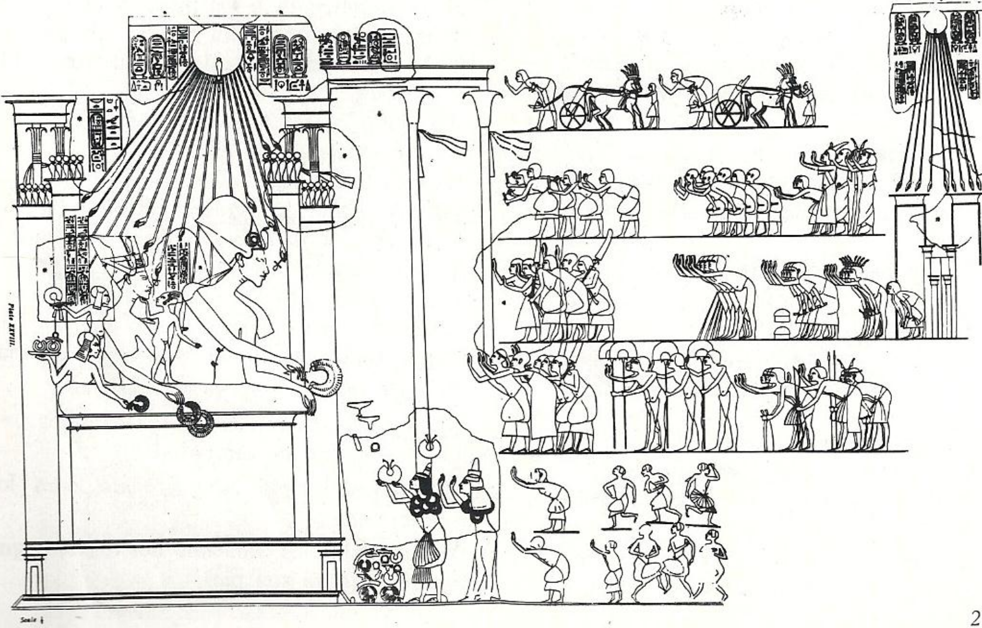


1

1. La familia real; bajorrelieve en piedra calcárea. Berlín, Staatliche Museen.

2. Ay y su mujer son recompensados por el rey (de N. de G. Davies, The Rock Tombs of El Amarna, *VI, Londres, 1908).*

3. Grupo de Akhenaton y Nefertiti; caliza pintada. París, Louvre.



2

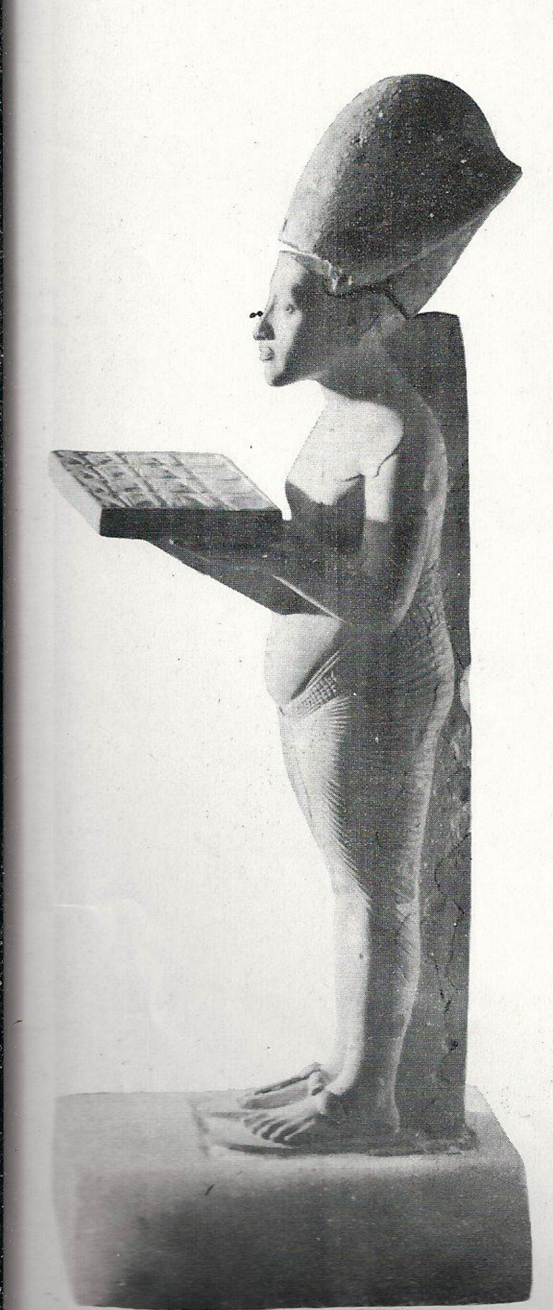
Pero el verdadero Nilo viene de las entrañas para Egipto.
Tus rayos nutren a todas las plantas;
Cuando tú brillas, ellas viven y prosperan por ti.
Tú haces las estaciones
Para hacer que se desarrolle todo lo que tú creas:
El invierno para refrescarlas,
El calor para que te gocen.
Tú has hecho el cielo lejano
Para resplandecer en él
Y para ver todo, tú, único
Que brillas en tu forma de Aton vivo
Alto y luminoso, lejano (y sin embargo) cercano.
Tú haces millones de formas, tú, único:
Ciudades, aldeas, campos, caminos, ríos.
Cada ojo te ve delante suyo
Y tú eres Aton del día sobre la tierra.
Cuando tú te has ido
Y duerme cada ojo de los que tú has creado la mirada
Para no estar solo.
Y no se ve más lo que tú has creado,
Tú estás todavía en mi corazón.
No hay ningún otro que te conozca
Salvo tu hijo Nefer-khepéru-Re'-Ua-en-Re
Tú haces que él conozca perfectamente tus planes y tu valor.
La tierra está en tu mano
Como tú la has creado.
Si tú brillas, ellos viven,
Si tú te ocultas, ellos mueren;
Tú eres la duración misma de la vida
Y de ti vivimos.
Los ojos ven la belleza, hasta tu ocaso.
Cuando te pones hacia la derecha [a Occidente] se abandona toda tarea.
Cuando tú resplandeces, das vigor para el rey,
Y hay agilidad en cada pierna
Desde que tú has creado la tierra.
Tú te levantas para tu hijo
Que ha salido de tu cuerpo,
El Rey del Valle y del Delta que vive de la verdad,
El señor de los Dos Países Nefer-kheperu-Re
El hijo de Re que vive de la verdad,
El Señor de las coronas, Akhenaton,
Excelso de duración de vida;
Y de la gran esposa real, la señora de los Dos Países Nefer-neferu-Aton-Nefertiti
Viva, joven para siempre en la eternidad."

Si la mayor parte de todo lo que hemos expuesto hasta aquí, se apoya en hipótesis más o menos ingeniosas y más o menos garantizadas con elementos seguros, aquí tenemos por fin, delante nuestro, con el himno poético, el auténtico argumento de discusión. Muchas veces, y aun inconcebiblemente, han sido demostradas todas las formas por las que el himno está unido a las experiencias religiosas más antiguas. Justamente, bajo el reinado de Amenofis III la disolución de la religión oficial en auténtica piedad aseguró el retorno de Amón (captado como Sol gracias a su identificación con Re) y por lo tanto, como divini-

dad tradicionalmente creadora y providencial. Todo ello con nuevos acentos. Ya no se trata de los antiguos himnos que celebran al dios cantándole sus nombres y atributos, pero sí de esta nueva capacidad de ver en el dios a aquel al cual es posible dirigirse en el momento de las necesidades, y del cual, sobre todo, se celebra la naturaleza providencial y benévola. Las palabras que nacen en las viejas celebraciones del dios son a menudo —implícitamente— palabras de oración o de agradecimiento. Pero la primera diferencia entre esas celebraciones y el himno, es el carácter exclusivo de este último. Allá se celebra a *un* dios, aquí se define *el* dios, junto al cual no existe ningún otro. Allá, continúan apareciendo residuos mitológicos que siguen siendo obvios; aquí no hay nada que perturbe la simple definición del proceder físico de la divinidad. El "Sol" es experiencia de vida de manera inmediata, fuera de cualquier relato convencional. Haber eliminado todo aspecto antropomorfo o zoomorfo, el haber abolido el nombre de resonancia mitológica, el haber insistido sólo sobre los aspectos controlables de la vida de la naturaleza, significa una nueva manera de ver las cosas. Dentro del ámbito de la cultura egipcia, es norma constante que lo nuevo se apoye sobre lo antiguo sin excluirlo, dejándolo, más bien, sobrevivir, como otro modo de acercarse a un cierto problema; o sea, otra definición posible de un mismo sistema.

Aquí, por primera vez, lo nuevo excluye voluntariamente a lo viejo. En este sentido, cuando un estudioso definió esta época como un "iluminismo" egipcio, sintetizó logradamente dicha actitud. Pero, evidentemente, dejó muchas otras sin considerar. Entre éstas, dejó una de singular peso: que justamente en este himno, la simple acción del sol que todos pueden controlar por experiencia, está, en verdad, condicionada por la presencia del rey como intérprete y demiurgo. "Tú estás delante de las gentes. Pero ellos no ven tu camino". "¡Qué numerosas son tus obras! Ellas son incognoscibles para el rostro (de los hombres)": la incognoscibilidad divina vale también para este dios que está tan explícitamente delante de los ojos del mundo, y al mismo tiempo, no existe sino por el rey, que es quien realmente conoce los designos y la naturaleza (el "color") del dios. Y éste es quien actúa en favor del soberano; un solo resto del pensamiento mitológico se admite aún: la paternidad efectiva (tradicional en la mitología real) del dios solar respecto al rey. Hay, quizás, un juego de palabras entre el nombre del dios, *Hati?*, y la palabra que se emplea por "padre": *jot*. Hay una diferenciación muy profunda en las relaciones entre el Sol y los hombres y entre el Sol y el rey. Inclusive, en la representación figurativa, el sol está a menudo iluminando con sus rayos benéficos y activos las escenas de las tumbas y de las estelas de Akhet Aton;




1

1. Akhenaton lleva una tablilla de ofrenda; caliza pintada. Museo de El Cairo. ("TEL" A. Vigneau).

pero éste jamás aparece si no es junto a la representación del templo —el del soberano—: como si la capacidad creativa y providencial del Sol no pudiese cumplirse realmente en el mundo, sin la demiúrgica actividad del rey.

La rigurosa formulación teológica reconoce explícitamente a un solo dios y excluye a los otros, en oposición a cuanto había ocurrido en Egipto hasta ahora, donde la unicidad del dios había sido afirmada hacía tiempo como un concepto "filosófico" pero incapaz de devenir en formulación religiosa. Sitúa al dios en la naturaleza como un principio "científico" que determina todo, y que llega a afirmar postulaciones panteísticas ("ciudades, aldeas, campos, caminos, ríos / Cada ojo te ve delante suyo") que serán conocidas por la posterior especulación egipcia. Pero además este dios sabe cubrirse —probablemente por este soplo panteístico— con la más cálida y ardiente simpatía por el mundo, en su simple ser y devenir. Pero en este tono de experiencia caritativa está insertado —y lo está de un modo connatural— un elemento de alta resonancia: la función particular del soberano, la concepción del mundo como campo de su actividad.

"Lo que el rey quiere"

En esta misma dirección se busca el significado de otra característica de la religiosidad del momento: la insistencia sobre el concepto de *Maât*. Es ésta una palabra de extenso significado, que se suele traducir como "verdad, justicia", y que por mucho tiempo se personificó en una diosa, hija de Re, junto al cual está representada. El hecho de que Re viva, es un pensamiento frecuente en la teología; y que la ofrenda que se da a los dioses se pueda asumir en la simple representación de *Maât* es una figuración frecuente en los templos.

En realidad, un análisis del concepto de *Maât* demuestra que, más que "verdad" o "justicia" (valores perfectamente testimoniados, pero secundarios), el significado es, más bien, el de "orden cósmico". *Maât* es "aquello que es como debe ser". En la estática sociedad egipcia arcaica este concepto es fundamental, no sólo como principio moral, sino también —y aún antes— como concepto social, donde vale como "orden constituido". Es natural que quien garantiza la *Maât* terrena sea el soberano, en el cual la sociedad entera se personaliza, y quien adem;s define los modos de actuar. "*Maât* es lo que el rey quiere".

Ya en el Egipto del Primer Período Intermedio, o sea, el del Imperio Medio (2100 1800 a.C.) y luego, el de la dinastía XVIII, se habían organizado, dentro de la misma sociedad, otras tradiciones de vida que no consistían en la simple obediencia a la monarquía; la tradición templaria y la administrativa tenían sus reglas, sus exigencias, sus derechos concretos. La propia voluntad real se expresaba en decretos de valor general. Las leyes existían por sus funciones tutelares contra las arbitrariedades del poder ejecutivo. Los mismos soberanos se jactan de "consolidar las leyes" y en esta concreta y aceptada limitación de la omnipotencia real se manifiesta el lento, pero seguro, progreso político de la sociedad egipcia, cuyos estratos siempre más amplios de la población, tienen un estado bastante definido y precisas atribuciones de derechos y deberes.

Es obvio que los grupos más fuertes y más capaces fueron los más capaces de aprovechar la situación: y el templo, con los reales decretos de diezmos o de inmunidades fiscales, es el que antes, y con mayor seguridad, ha aprovechado la limitación del beneplácito real como fuente de derecho.

Ahora, con Akhenaton, la *Maât* vuelve a ser el tema de la aplicación del dogma regio. El soberano es aquel que —como Re— "vive de *Maât*" o es el "señor de *Maât*" o "se regocija con *Maât*", mientras sus cortesanos realizan la *Maât* en favor del rey o llenan con *Maât* los oídos del soberano, o la llevan en los labios.

Esta celebración del "cosmos" es la contrapartida de la función demiúrgica del soberano, y la completa; en la religión de Aton, el rey es aquel que conoce en la tierra los planes de dios y aquel que tiene la autoridad para establecer lo que es justo hacer.

Éste es el nudo último de la cuestión en esta mezcla de religión y de política, en la cual una justifica a la otra y le da el sentido entero. Sólo el monoteísmo solar puede justificar plenamente el retorno a una monarquía absoluta, libre de las intrigas no sólo de los sacerdotes de Amon, sino también de todas las estructuras de la sociedad egipcia de ese tiempo.

Damos aquí con el nudo más exacto y significativo de esta experiencia clave en la historia egipcia. Una experiencia religiosa que decanta y da actualidad a todas las tendencias de la larga historia espiritual del país, y lo hace con una claridad de lenguaje y de actitudes desconocidos hasta entonces (comprendiendo, como veremos, la necesaria intolerancia a una religión que sabe que constituye la verdad y que, por lo tanto, no puede admitir de buena fe otras formulaciones al lado de las suyas).

Ella representa todo lo moderno que podía dar la cultura espiritual egipcia de ese tiempo. Se elimina el lenguaje de la teología con sus arcaicas implicancias de suprasentidos. Se reduce la función divina a algunas pocas actividades inevitables; se hace coincidir el concepto de dios con la persona del dios; se descarta la forma humana, animalesca o terrena de la figura divina.

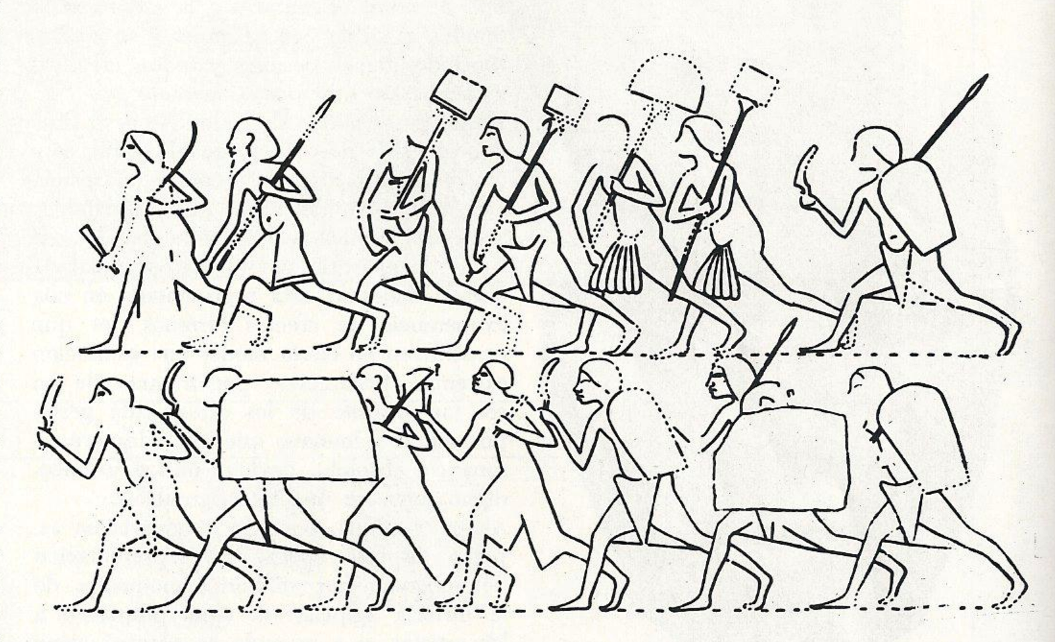
Pero este dios hereda de la más antigua experiencia de la divinidad un elemento negativo —que el dios monoteístico egipcio posterior, querrá y sabrá, en cambio, superar— y, por lo tanto, con ello un absoluto desinterés por la vida ética que sorprende

a primera vista, cuando se piensa desde cuánto tiempo la especulación egipcia había ligado al concepto de dios toda la experiencia moral.
Pero éste no es un caso de silencio. La responsabilidad o, mejor dicho, la función de guía de la vida moral, se deja a otro personaje divino: el rey. En la tumba del visir Rameses, en Tebas, y aún con el nombre de Amenofis IV, el rey aparece representado sentado en el trono bajo el baldoquin, pero quien está a su lado como compañera no es la reina sino la diosa *Maât*. Su actividad real lleva así, oficialmente, el encargo de mantener el orden cósmico: una función que ya es mitológicamente secular y tradicionalmente real.
El haber reasumido plenamente esta característica muestra cómo, al entusiasmo teológico del soberano, se entrelaza un sentido concreto de solidaridad de la autoridad divina, que pone al rey fuera del mundo y de cualquier control, realizando así, totalmente y de manera límpida, aquella aspiración de la monarquía egipcia que hemos identificado en sus inciertas tentativas bajo los anteriores soberanos.
El rey tiene, otra vez, el derecho a ser rey absoluto, desligado de cualquier tradición humana, porque es delegado del dios. Es el ideal político del Imperio Antiguo, el de las dinastías menfitas que veían en el soberano al "dios" por excelencia, y que ostentaban no conocer otro culto como no fuera el que se manifiesta a través del rey, y que, además, hacían concentrar en la voluntad real el "derecho" o, mejor dicho, *Maât*.
En la medida que la revolución religiosa de Akhenaton deriva del pensamiento teológico más progresista de su tiempo y lo sabe potenciar llevándolo a la realidad de la vida religiosa y no al crepúsculo de las intuiciones místicas, esta experiencia religiosa está ligada a una mentalidad política muy particular; ésta rechaza aquellas largas conquistas del derecho a la personalidad y a la responsabilidad singular o, al menos, de grupo, que constituía la espina dorsal de la historia egipcia desde fines de la época menfita en adelante.

Un mundo de afectos familiares y de nuevas expresiones artísticas

Esta especie de monopolio de la divinidad por parte del rey se manifiesta en una serie de pequeñas actitudes bien significativas: se tiende especialmente a un intercambio de relaciones muy especiales entre rey y dios, así como los títulos sacerdotales devienen títulos de corte, los títulos cortesanos se convierten en títulos templarios y, sobre todo, encontramos, en el protocolo, al dios convertido en "rey" y al rey, en cambio, reducido a dios.
Así ocurre que, en tanto que al dios se le quita todo resabio mitológico que lo una a otros seres, excepto como creador, y fuera de cada relato patético y dramático, *pathos* y drama son ahora normales en la

2, 3. *Escolta militar (de N. de G. Davies,* The Rock Tombs of El Amarna, *1-II, Londres, 1903).*



2



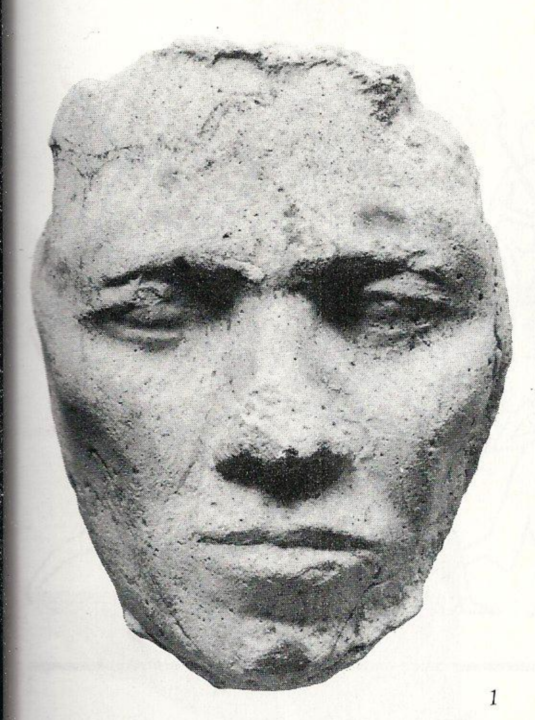
3

1. *Mascarilla funeraria de Amenofis III (?). Berlín, Staatliche Museen.*

2. *El tributo del año XII (de N. de G. Davies,* The Rock Tombs of El Amarna, III, *Londres, 1933).*

3. *La reina Tiy. Berlín Staatliche Museen*

4. *Tiy con el rey y la reina (de N. de G. Davies,* The Rock Tombs of El Amarna, *III, Londres, 1905).*



1

representación del soberano. Amenofis III había sido representado con Tiy, como, por otra parte, otros faraones desde la época menfita, están representados con la esposa, pero nunca se había insistido sobre el aspecto afectivo del matrimonio. Las esposas afectuosas y las tiernas madres estaban entre los dioses —y estos casos aparecían ampliamente narrados— junto con otras mujeres menos ejemplares. Ahora, esta carga emotiva de la antigua mitología es transferida a un terreno del que hasta ahora había sido totalmente relegada, para no comprometer al sereno *ethos* real de la edad clásica. Ahora, los afectos del soberano por su mujer, el acariciarla y ser acariciado, el complacerse ambos con el tierno parlotear de sus hijitos, que se representan hormigueando desnudos cerca de sus reales padres, su desesperación por la muerte de uno de ellos, el sentarse a la mesa con la familia, el beber con su mujer y su madre, son todos temas posibles y todos, efectivamente, están tratados a menudo.

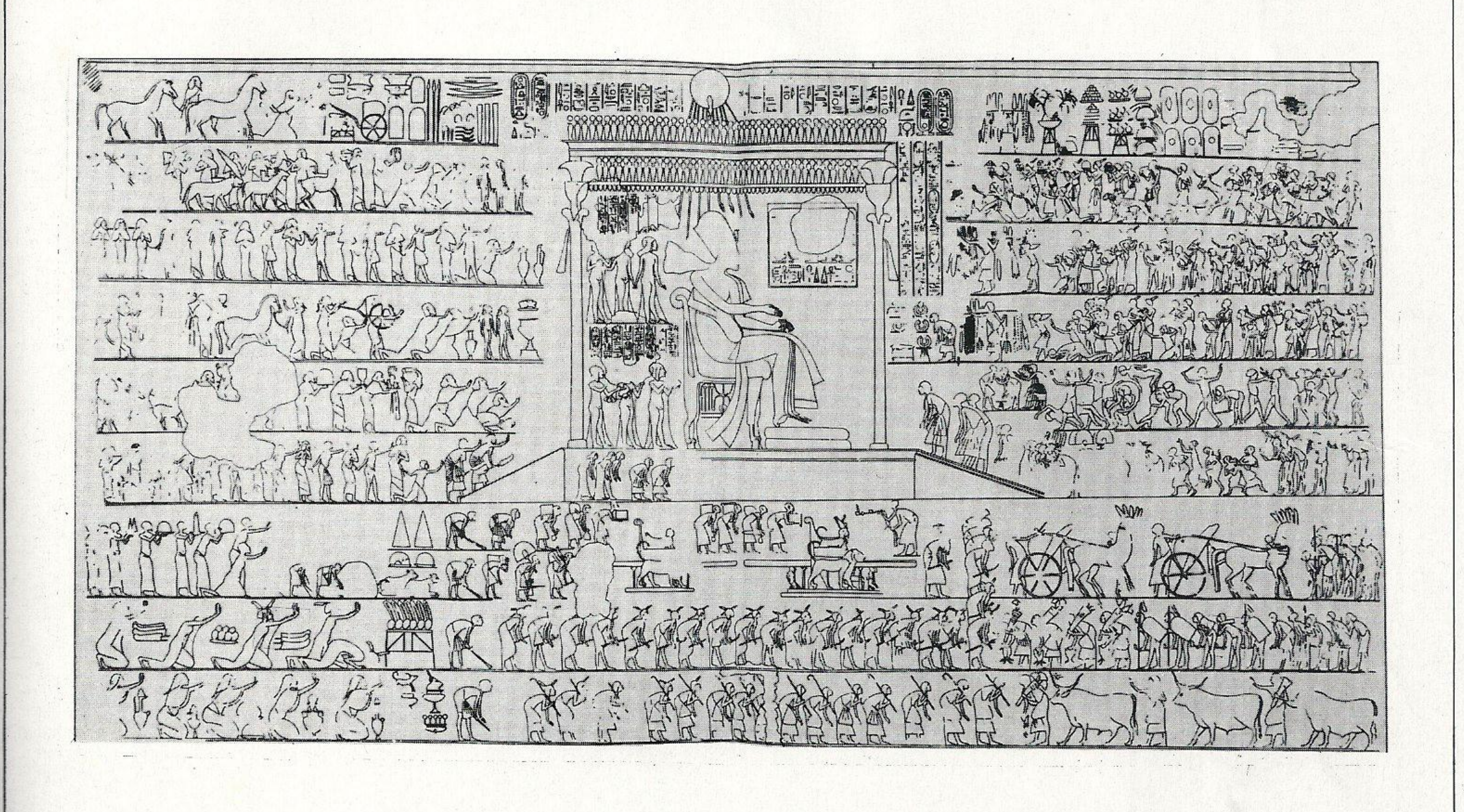
En las casas nobles de Akhet Aton, al final del corredor de acceso, en el jardín, hay un altar sobre el cual se coloca una estela con la imagen de Aton, que resplandece sobre la familia real; y esta familia, en lugar de aparecer en un marco oficial de dorada majestad, está representada en una exuberancia de afectos terrenos, los que constituyen en cierto modo, una exaltación extrema. Justamente, por tratarse de un ser tan distinto de los otros, cada gesto, por simple y humano que sea, adquiere resonancia absoluta, deviene mítico y único, digno tema de una transfiguración.

Así es, también, por otro singularísimo aspecto de esta época. La representación del soberano fue, en varios momentos de la historia egipcia, un tema propuesto a los artistas, y a menudo se planteó como un problema del "retrato". Pero en ningún momento de la historia egipcia existió una insistencia tan desenfrenada sobre las características menos atractivas del modelo. Justo al comienzo del reinado de Akhenaton, los colosos de Karnak enuncian una tipología voluntariamente desagradable. A la enorme gracia y belleza de Amenofis III se opone la cabeza grande, la boca hinchada, sobre el puntiagudo mentón, el ojo, ya no soñador, sino casi endemoniado, las mandíbulas salientes, las mejillas manchadas y un cuerpo que también será realizado fuera de las reglas de la eterna juventud vigorosa de los cuerpos egipcios: un torso miserable, de vientre hinchado, con grandes caderas y delgadas pantorrillas. Uno de los colosos muestra al rey desnudo: algo sin precedentes —se puede decir— en el arte real egipcio (una estatua de linaje, en tales condiciones debía, por cierto, estar vestida de tela). Y lo que es más inconcebible e inexplicable: el rey no tiene indicado el sexo. Sobre estos datos tan caracterizados los médicos modernos han especulado largamente, y los diagnósticos de la enfermedad que debía afectar a Akhenaton, hechos a fin de justificar este aspecto anormal del rey, fueron muchos y muy diferentes unos de otros.

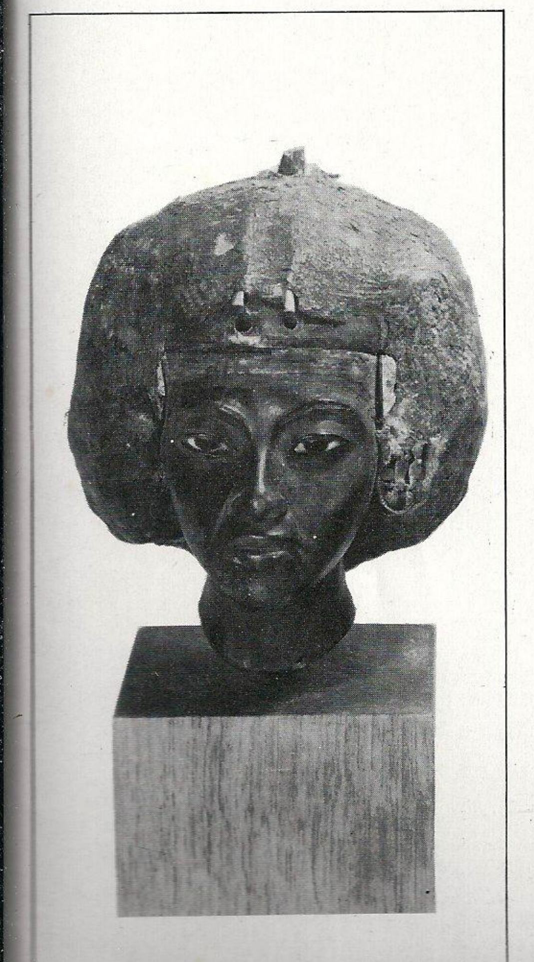
Como profano, no me animo por cierto a intervenir en esta discusión siempre renovada. Pero sean cuales fueran las bases fisiológicas o patológicas, el hecho realmente importante es que de la figura real se fue constituyendo una versión tipificada en cada detalle reconocible y singular. Mientras se despoja al dios único, excelso, inaccesible, de toda forma sensible característica, se configura un personaje para adorar, no menos identificable, en su singularidad, de todo lo que no fuese la representación de los dioses reconocibles de grandes cabezas. El culto, con todas sus consecuencias, pasa del dios al rey (y quizás inclusive el aspecto femenino del coloso desnudo se refiera sólo al apelativo de "madre" que —sentimentalmente— se había dado a Amon, divinidad masculina si las hubo, en un himno famoso de dos arquitectos de Amenofis III, contemporáneos, probablemente, de los colosos de Amenofis IV en Karnak).

Política de Akhenaton

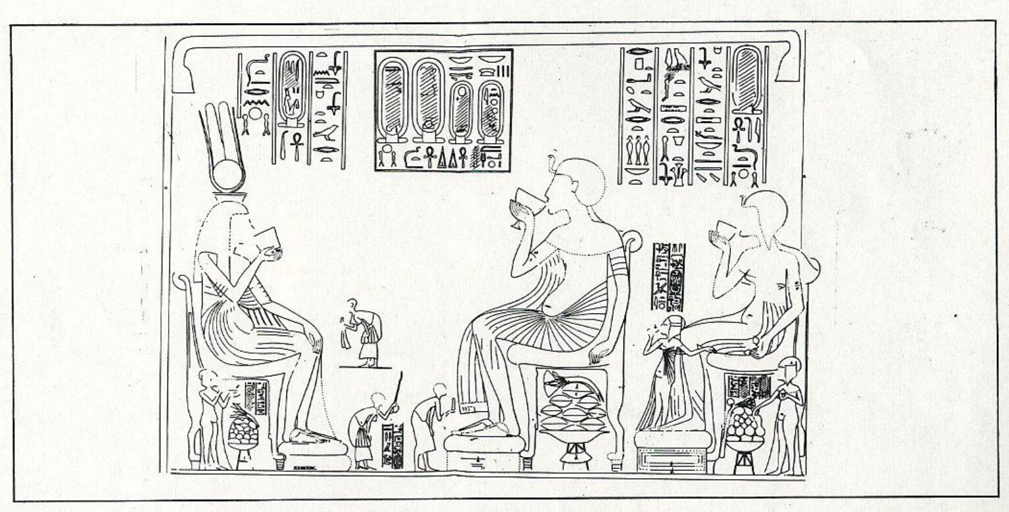
Escindir el aspecto religioso y el político en la obra de Akhenaton no es cosa fácil y, aún más, no es de adecuada investigación. Son dos caras de una misma actitud, coherentes entre sí. Tanto valdría imaginar una escisión similar en la obra, digamos, de Mahoma. Las extremas exigencias del pensamiento religioso egipcio, las tendencias centralizadas y absolutistas de la casa real se conjugan en esta concepción en la que el rey es el profeta y que hace de él un demiurgo. Del tono profético del soberano, todo el mundo en Akhet Aton, rinde testimonio. Ya se ha comprobado que, mientras la tradición egipcia, en general, suma lo nuevo a lo viejo sin preocuparse por destruirlo o hacerlo acorde con las exigencias que van a determinarse, en Akhet Aton tiene vigencia por primera y única vez en la cultura indígena, el principio de contradicción. Una vez que se ha definido qué es Aton y qué es la verdad, no se puede tolerar que existan tambien otras divinidades y otras verdades. Quien vive en Akhet Aton entra en un mundo en el cual todo debe ser regenerado, empezando, muchas veces, por el nombre. Los nombres egipcios son, con frecuencia, nombres teóforos que celebran a un dios o ponen, a quien lo lleva, en relación devota hacia los dioses. Aquí, los nombres teóforos no pueden estar compuestos más que con Aton (o, a lo sumo, con Re) y, por eso, el nombre del único dios sustituye al de los otros dioses que figuran en la onamástica. Tal cambio de nombre es, obviamente, un hecho lleno de significados en una sociedad que daba al nombre una importancia tal como para considerarlo uno de los componentes de la personalidad; en una sociedad que cambiaba el nombre a los delincuentes para que no pudiesen



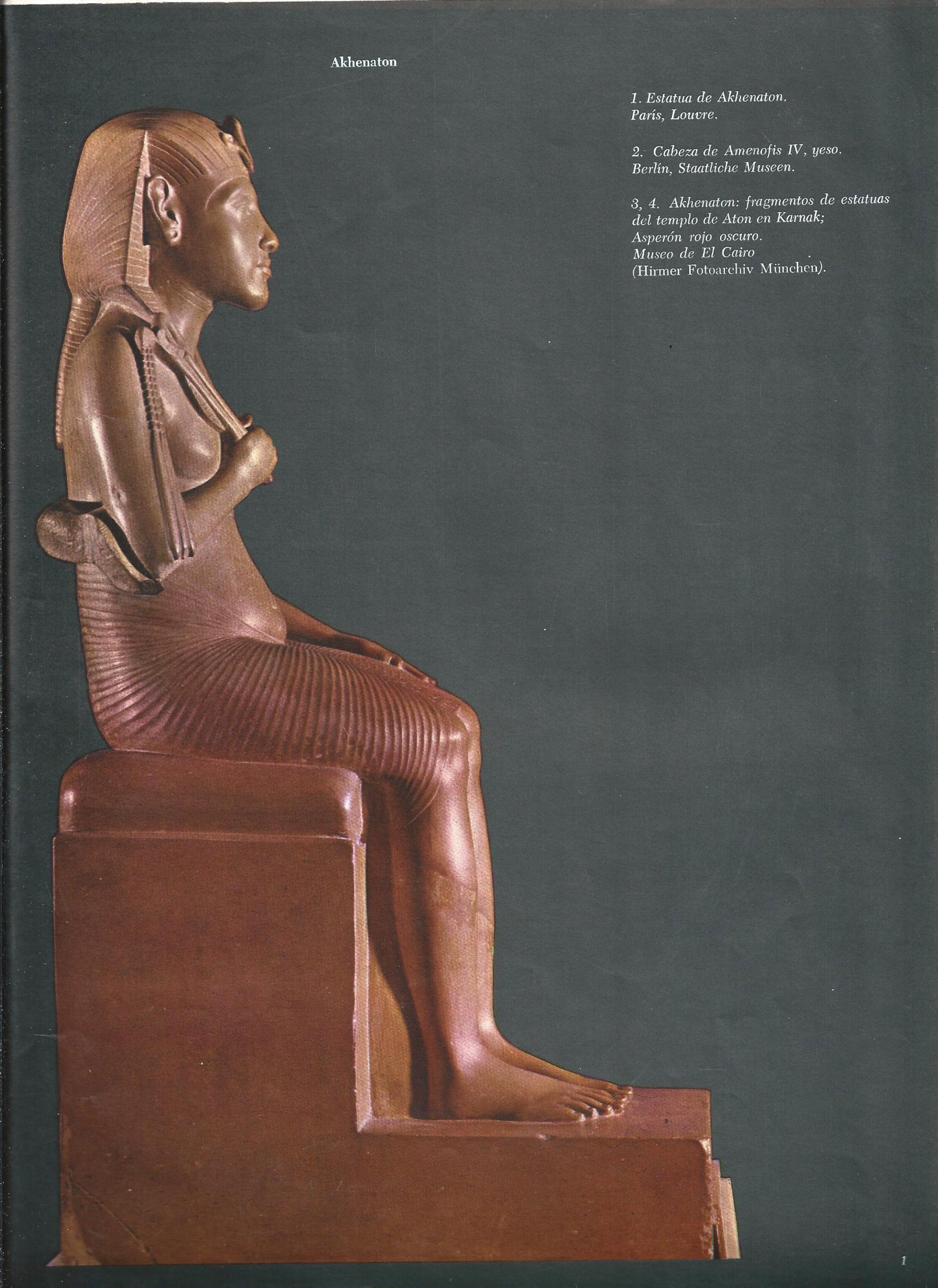
2



3



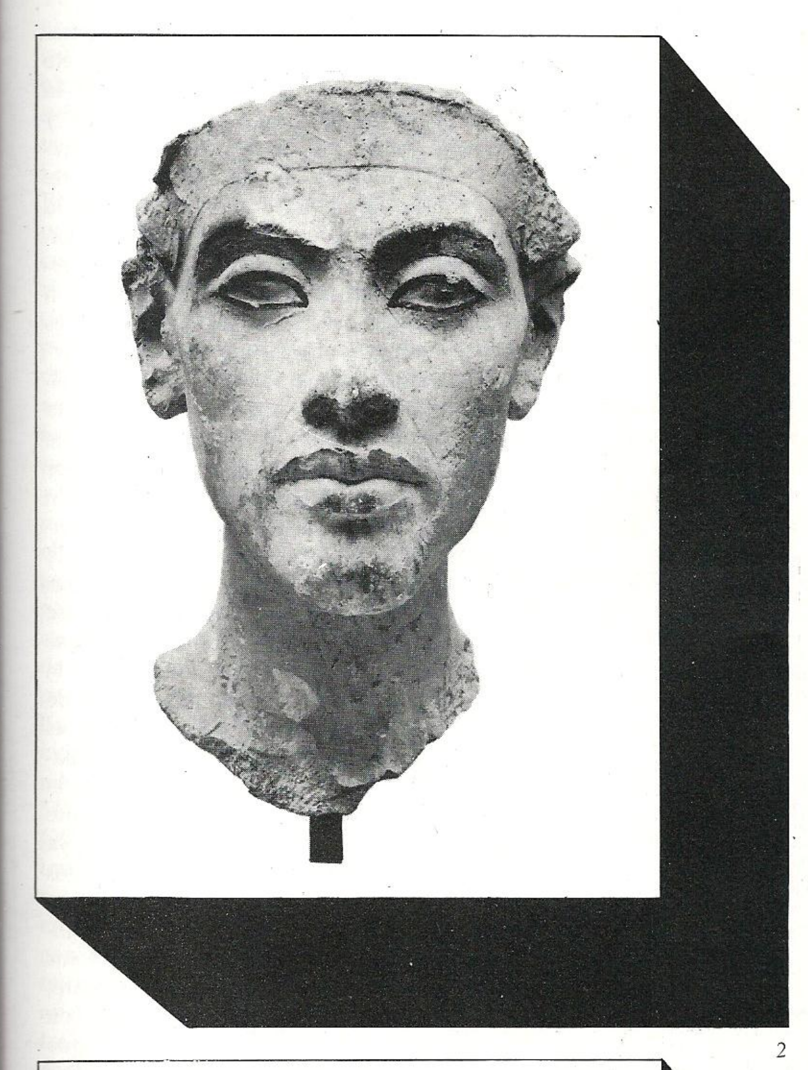
4



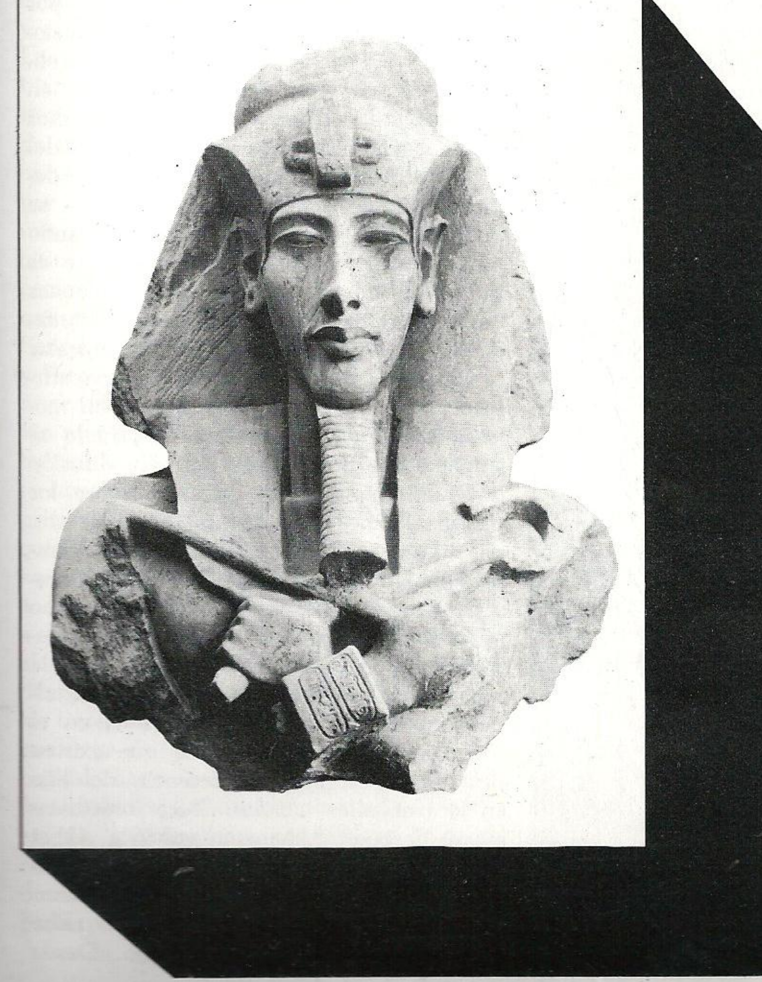
1. Estatua de Akhenaton.
París, Louvre.

2. Cabeza de Amenofis IV, yeso.
Berlín, Staatliche Museen.

3, 4. Akhenaton: fragmentos de estatuas del templo de Aton en Karnak;
Asperón rojo oscuro.
Museo de El Cairo
(Hirmer Fotoarchiv München).



2

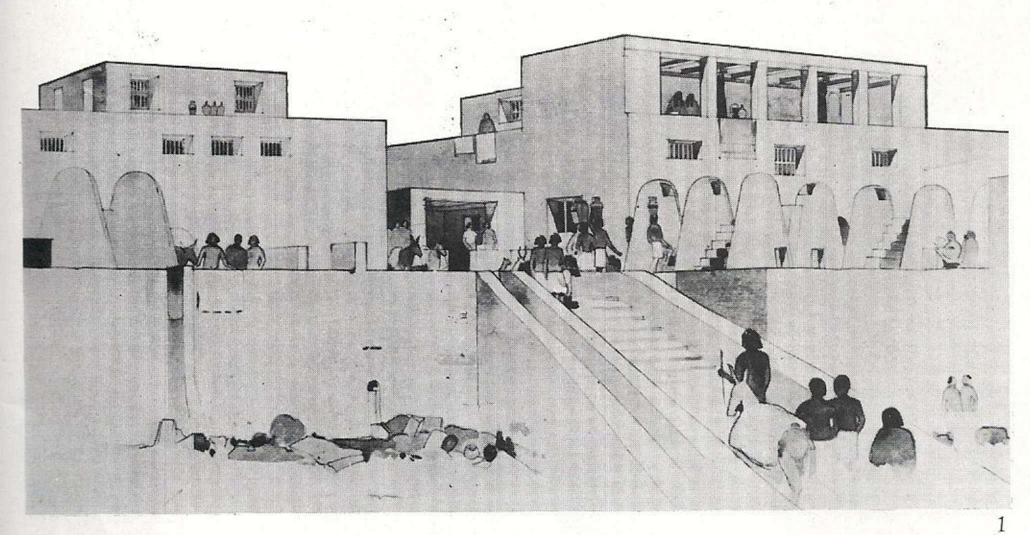


3

4

1. *Calle de Akhet Aton, de H. Frankfort y J. D. S. Pendlebury,* The City of Akhenaten, II, *Londres, 1933* (Egypt Exploration Society).

2. *El centro de Akhet Aton, de J. D. S. Pendlebury,* The City of Akhenaten, III, *Londres, 1951* (Egypt Exploration Society).



1



2

disfrutar de la protección que el dios, implícitamente, le otorgaba. (Un Mery Re "dilecto de Re" se convierte, luego de la condena, en Mssudo Re, "odiado por Re".) De este modo toman un valor muy preciso viejas expresiones de la biografía de los nobles: el jactarse de haber oído la "enseñanza" real, el reconocimiento de haber sido "creados" por el rey, tienen precedentes que no pertenecen exactamente a este mundo porque aquí, la "enseñanza" es una verdadera y propia propaganda; "crear" es insertarse en una sociedad potencialmente diferente de aquella común, hasta ahora, en la corte. La impresión de que la corte de Akhet Aton está compuesta por *hombres nuevos* es ciertamente errónea. En algunos casos se ve cómo los mismos personajes que se jactan de provenir de la nada tienen óptimas ascendencias tebanas. Y no podría ser de otro modo, si se piensa qué cerrado debía ser el estrato de la clase dirigente y qué ligado al mundo de la corte. Ya hemos visto cómo el escultor de Amenofis IV, Bak, era el hijo de Men, el escultor de Amenofis III. Pero la afirmación no significa tanto que la gente de la realeza ha cambiado, sino que es diferente su actitud en lo concerniente al trono: ya no hay compañeros de armas, ni los amigos que han compartido los reales juegos infantiles, ya no existen el ambiente de los compañeros de palacio. Akhenaton pidió a sus fieles que entraran en un mundo diferente, y los adiestró en una doctrina global (en comparación con los "adiestramientos" que eran más bien "instrucciones" dadas por otros faraones a sus cortesanos y funcionarios). Con la misma coherencia se eliminan todos los resabios culturales, y en los epígrafes se borra el nombre del dios Amon (hasta del nombre del padre del rey, Amenofis III, que lo contiene). Además —lo que es aún más interesante— se borra el signo que indica "dios" cuando está escrito en plural. Por una parte es un procedimiento análogo a las condenas en el recuerdo que está bien testimoniadas en Egipto, por otra parte, al cancelar la palabra "dioses" encontramos una afirmación de fe, la proclamación de un monoteísmo que no admite ser desafiado ni siquiera por una inscripción. La difusión de estas "herejías" de palabras sobre los monumentos de todo Egipto (por supuesto, no los hay en Akhet Aton, donde los nombres abolidos no habrían sido escritos) presupone que Akhenaton ha quedado como el único rey. En efecto, la corregencia debe haber terminado en el año XI, con la muerte de Amenofis III. Éste fue sepultado en la tumba prevista para él en el Valle de los Reyes, y parece que existen pruebas de la debida presencia del hijo en los funerales tebanos. Pero inmediatamente después, Akhenaton volvió a Akhet Aton, convertida en la única capital. Desde Tebas se traslada el *harem* del rey muerto, y a la cabeza del mismo viaja la reina Tiy, que va a residir con su hijo. Desde

Tebas se traslada también el archivo que podría llamarse el Oficio de Asuntos Exteriores; por lo tanto, toda la serie de tabletas cuneiformes sobre las que estaban escritas, en acadio, la correspondencia de varios potentados asiáticos con el faraón. Son cartas del rey de Mitani, del rey de Babilonia, del rey de Asiria, del rey de Chipre y, sobre todo, de los príncipes de las ciudades de la costa de Palestina y de Siria, donde el dominio egipcio era tradicionalmente preponderante. De ningún otro período de la historia egipcia tenemos una documentación tan rica y de primera mano, aun cuando dos hechos complican su uso: primero, que el archivo fue encontrado por excavadores clandestinos en 1888 y trabajosamente dividido entre distintos museos, luego de haberse dudado por mucho tiempo de la autenticidad de las piezas. El segundo, más grave —aunque quizás algo conectado con el primero—, es que las cartas no poseen un orden definido, de modo que disponerlas en serie es, en parte, una tarea arbitraria e hipotética.

La situación siria es de todos modos bien evidente a grandes líneas: a la muerte (o, mejor dicho, asesinato) de Tushratta de Mitani (el hermano de la ya mencionada Gilukhipa y padre de Tadukhipa y por lo tanto, cuñado y suegro del faraón y ligado a la política egipcia) la guerra civil estalló en el país, que acabó sometido a los hititas con Suppiluliuma. En las fronteras septentrionales de Siria pertenecientes a Egipto aparecía así, ya no un benévolo país neutral o bien amigo, sino un imperio enérgicamente administrado por un político hábil y por un valeroso guerrero (1375, aprox.). Los fermentos antiegipcios que siempre habían estado vivos y activos en Siria, resurgen potentes por la vecindad inmediata de una potencia no menos valerosa que la egipcia, y mucho más cercana e interesada, por lo tanto, en esa región. Se perfila así una prolongación de la zona de influencia hitita que continuará todavía durante decenios, hasta la época de Ramsés II y, que en tanto, tiene como hombre de confianza al príncipe de Amurru, Abdashirta y luego —cuando éste es asesinado— a su hijo Aziru.

Sin renegar, aparentemente, del formal protectorado egipcio, estos príncipes prolongan su zona de dominio para perjuicio de otros príncipes más ligados a Egipto, en particular Biblos, cuyo príncipe Ribadd prosigue aquella política filoegipcia que se remonta a los albores de la historia, y que pone a su ciudad en una ventajosa posición en el comercio con Egipto. Todas las angustiosas cartas con que Ribadd pide ayuda, las traicioneras actividades de Aziru y sus protestas de lealtad desmentidas por los hechos, hasta la final derrota de Ribadd frente al surgimiento de una facción antiegipcia precisamente en Biblos, bajo el mando del propio hermano del príncipe; el dramático relato y la captura final de Ribadd por parte de Aziru, todo esto demuestra claramente el desorden de Siria y la lenta desaparición de la autoridad egipcia en ese país. El príncipe de Jerusalén, Abdakhiba, molesto por las correrías de los khabiru —nómades y furtivos— manda a decir al faraón: "Al escriba del rey, mi señor, Abdakhiba, tu siervo. Refiere francamente estas palabras al rey, mi señor: Todo el país de mi señor el rey va hacia la ruina".

En oposición a una documentación tan teatralmente negativa, sobre las posibilidades imperiales de Egipto, en el año XII, en Akhet Aton, se realiza una gran ceremonia en la cual se llevan al rey desde Nubia, en Asia, ricos tributos de cada lugar del imperio.

La presencia de la reina Tiy en esta ceremonia ha permitido imaginar que el hijo haya creído oportuno dar a la reina —que ha llegado a Akhet Aton— una buena prueba de su poder, por temor a su juicio, contentándose con hacer sacar de los reales depósitos, cierto número de productos exóticos para una aparente fiesta triunfal.

Más recientemente, y con mayor verosimilitud, se han dejado de lado esos toques psicológicos tan difíciles de testimoniar, y se ha insistido en la inverosimilitud de un triunfo celebrado en Akhet Aton, donde ninguno tenía por qué ser convencido (aunque hubiese sido necesario convencer a Tebas), y donde todos habrían sabido fácilmente identificar el carácter ficticio. El hecho de que entre los tributarios se encuentren egipcios asegura que ésta no es una escena de tributos bélicos sino, simplemente, la representación de las donaciones tributarias que le son ofrecidas al rey, por todos sus súbditos, en el momento de su ascenso al trono como único monarca, a la muerte de su padre. Egipcios y extranjeros están en pie de igualdad en esta función.

Parece extraño que, una vez dueño de todo el destino de Egipto, el rey no parezca cambiar en nada su actitud en las cosas concernientes al imperio. Las cartas de Ribadd testimonian una situación que, ciertamente, madura bajo Akhenaton, pero que tiene sus orígenes en la época de Amenofis III; o puede ser que la gravedad de la situación haya sido vista por el soberano que no se apartó jamás de sus tierras (igual que su padre), y que podía considerar indeterminados e interesados los pedidos de auxilio de sus vasallos, especialmente porque las partes adversarias continuaban aceptando formalmente la soberanía egipcia. Un régimen de protectorado, más que de ocupación, como era el egipcio en Asia, permitía errores de valoración.

Lo que es más difícil de comprender es la obstinada refutación del rey a extender a todo Egipto el nuevo modo de concebir el estado. Fuera de Akhet Aton, muy pocos son los restos de una actividad edilicia o de un interés propagandístico. Al norte de Akhet Aton, en Hermópolis, en Antinoe, hay bloques decorados de templos de Aton; quedan algunos en el sur. Pero en la región del Delta no queda rastro alguno, aunque se sabe de un templo de Aton en Menfis (que no podía faltar, dado el carácter de capital tradicional que tenía la ciudad). Así como el rey propaga su fe sólo entre el estrecho grupo de sus cortesanos, del mismo modo, la revolución religiosa actúa sólo en su ciudad.

Naturalmente, se pueden encontrar razones prácticas. Ante todo, el hecho de que, fuera de Akhet Aton, los monumentos de Akhenaton deben haber sido destruidos casi radicalmente y es poco probable que hayan sido mantenidos. En segundo lugar, que la construcción de una amplia ciudad como la nueva capital, con sus palacios, sus templos, sus edificios públicos y privados —en gran parte generosamente donados por el rey— debía representar un gasto enorme al cual, también los bienes confiscados a los templos hacían frente con dificultad. Es difícil sacar cuentas de este tipo porque no sabemos exactamente lo que Akhenaton pudo haber requisado, y porque la construcción de Akhet Aton está muy lejos de ser de óptima calidad y por lo tanto, ni el tiempo de construcción ni el costo pueden parangonarse a los de otros monumentos egipcios.

Sin embargo parece que en este encerrarse en un mundo seguro y fiel, al faltarle una claridad profética que lo llevase a llevar sus enseñanzas también fuera de la corte, el aspecto arcaico de la mentalidad política de Akhenaton ha sido el elemento determinante. Así como los reyes del Imperio Antiguo no se movían de Menfis y gobernaban con una pequeña corte de fieles y, sin embargo, fueron los más teocráticos entre los reyes de Egipto, también este lejano imitador de aquella divinas realezas creía poder dominar el nuevo Egipto con aquellos sistemas antiguos.

De este modo ocurre que, en la misma Akhet Aton, muy pronto aparecen sensibles diferencias entre la corte y la "gente".

Además de la ciudad oficial y ciudadana, hay en Akhet Aton un barrio de obreros. Mientras la primera comprende amplias residencias, parecidas a aquellas que se identifican con los palacios reales de Tebas, la segunda se distribuye aproximadamente a lo largo de un eje vial que une el templo y el palacio y que sustituye el típico elemento determinante del urbanismo egipcio —el *dromos* procesional—; aparecen las casas de campo más conocidas de la antigüedad egipcia: gruesos complejos de casas están encerradas dentro de un muro que las rodea como cinturón, y se articulan en un sector de ingreso con parque y pabellón para el culto, una residencia estival y otra invernal, una vivienda para la gente de la casa y otra para los huéspedes; luego, los servicios con depósitos y los talleres. No son tanto casas de ciudad como verdaderas casas de campo.

Casas de menor importancia y de menores proporciones se extienden a los lados de

las calles principales, en un copioso tejido, claramente no planificado con anterioridad. En oposición a este ensanche y a esta libertad en el empleo del espacio, el barrio de obreros está constituido por un gran complejo cuadrado de unos 70 metros de lado, orientado hacia los cuatro puntos cardinales; comprende una serie de casas divididas en seis hileras N-S, con paredes divisorias en común y con un plano tripartito, rigurosamente igual para cada vivienda. A menudo se señala a estos barrios obreros (de Akhet Aton y los más antiguos de Illahun) como precoces soluciones urbanísticas, precalculadas y capaces de ofrecer el máximo de habitabilidad al máximo número de personas, y capaces, en conjunto, de permitir el más fácil control.
Hablar de ciudad o de urbanismo es naturalmente una mala interpretación de la situación: es más bien un cuartel, si no una prisión. El hecho mismo de que en toda la muralla que lo rodea sólo se haya practicado un solo pasaje es una amplia prueba. Ahora bien, justo en esta parte de la ciudad las excavaciones han demostrado que las viejas tradiciones religiosas estaban aún normalmente activas; al lado de las divinidades populares y tradicionales figura inclusive el mismo Amón. Éste es el punto extremo del desinterés del soberano por ampliar la zona de acción de su doctrina. Su actividad como predicador sólo tiene valor en Akhet Aton, y en la capital misma sólo en la clase superior, la que tiene contacto más estrecho con él.

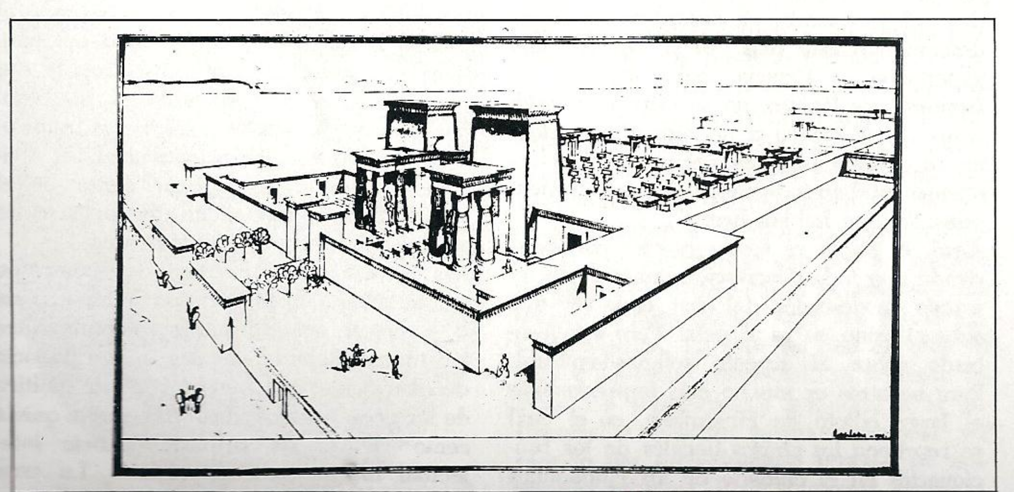
Hacia la derrota

Estos singulares datos deben tenerse presentes para comprender todo lo que sucede en la segunda parte del reinado de Akhenaton, desde que él queda solo en el trono. Una intensa actividad de construcciones continúa en la capital y es probable que también el templo de Menfis, así como otro templo en la lejana Nubia, sean obra de estos años.
Pero los hechos más notables, además de los que recuerdan los archivos de tabletas cuneiformes, vuelven a ser los dinásticos. Después del año XII, las relaciones entre el rey y la reina Nefertiti se vuelven sumamente vagas y parece que la reina queda confinada en un palacio de la ciudad, el *Hut Itin*, "Palacio de Aton", donde se siguen encontrando monumentos e inscripciones que refieren su protocolo a excepción de las otras partes de la ciudad. Por falta de datos precisos de otro tipo, en rigor, los datos arqueológicos podrían llevar a pensar que la reina haya muerto en ese tiempo. Pero parece también que en estos años el rey se casó con una de sus hijas. Ankhsenpaaton, siguiendo el ejemplo de su padre, Amenofis III, que se había casado con la hija de Satamon. De estas bodas debía nacer una princesa que llevó el nombre de la madre y la cual, por lo demás, estaba destinada a sucesivas bodas reales.
Sin embargo, aun más importante es el hecho de que en los últimos años de su vida, el rey asoció al trono a un joven príncipe, Semenkhkare. Los testimonios de la corregencia son, en su totalidad, muy imprecisos; hay representaciones de dos soberanos sentados juntos en el trono, pero para atestiguarlo faltan los nombres en las cartelas. Hay ensayos de escultores que se ejercitan representando los dos rostros reales, mostrando los parecidos y las diferencias. Hay, en fin, una curiosa estatuilla en la cual el rey abraza y besa a un personaje menor, que está sentado en su falda, y que por mucho tiempo se consideró una de las princesas (con lo que se tendría una de las comunes representaciones de la afectuosidad familiar del rey); sin embargo, en él se ha querido reconocer, en cambio, al joven Semenkhkare (y en el gesto y la singular actitud se observaría la adoración y el reconocimiento de su naturaleza real). Lo más notable e inexplicable es que al corregente se le dé el mismon nombre que oficialmente había tenido Nefertiti: "Nefer-ne-feur-Aton da Wa-en-Re" (Wa-en-Re es el primer nombre de Akhenaton). El joven rey parece sustituir a la reina en la pareja real, y no se entiende bien qué mecanismo teológico se puso en movimiento en esta coyuntura tan curiosa. Por otra parte, tampoco se sabe demasiado bien quién es realmente Semenkhkare. Entre las varias propuestas que se han hecho a propósito de esto, la más verosímil es que se trate de un hijo de Amenofis III y de la hija de Satamon y que, por lo tanto, sea hermanastro y sobrino del rey.
Lo cierto es que a este personaje, llamado rápidamente al trono, se le da como esposa a Meritaton (el nombre debía pronunciarse probablemente Majati), la hija mayor del rey. El nombre de la joven pareja se encuentra, en cierto momento, sustituyendo al nombre de Nefertiti en el palacio real, que parece haberle sido reservado en un primer momento.
A estos últimos años de Akhenaton, parece que también se pueden remontar algunos vagos textos que aluden a la situación asiática. Ya se ha visto cómo la posición egipcia en estas regiones estaba ya sacudida por sus bases. Un intento de retomar el dominio de la situación parece haber sido confiado, en un primer momento, a un general egipcio ("Pakhuru"), de tan escasa capacidad y tan negado que permite dudar sobre este nombramiento (igual sospecha se tiene de otro egipcio —Tutu, en egipcio, Dudu en cuneiforme—, a los cuales se dirigen los príncipes de Asia en sus cartas). Los fracasos deben haber preocupado, en cierto momento, a la corte. Un general cuya tumba está adornada con espléndidos relieves —actualmente diseminados por muchos museos— llamado Horemheb (pronunciación probable Haramhab, griego Harmais), fue a su vez el encargado de guiar una expedición. No debió ser un triunfo ya que, en seguida, aludiendo a este momento, se pudo decir: "si se enviaba (una expedición) a Fenicia para ampliar las fronteras de Egipto, no tenía ningún éxito"; pero alguna cosa debió lograr, y al término de la misma se produjo una afluencia de asiáticos que llegaron a Egipto pidiendo permiso de residencia al soberano. En el fondo, es un pequeño detalle, pero muestra que la realeza, de uno u otro modo, es nuevamente tomada en consideración, fuera de los exclusivismos teológicos. De mayor peso es otro hecho, aun cuando la documentación se basa en una modestísima inscripción tebana. En la misma —fechada en el año III de Semenkhkare y probablemente en el año XVII de Akhenaton— hay un himno a Amón escrito por un "Escriba de las ofrendas de Amón en la propiedad de Ankhkheperure" (que es el pronombre de Semenkhkare). En otras palabras, que Amón cuenta otra vez con el favor real, además de ser celebrado por el sucesor —corregente de Akhenaton. No es probable que esto haya ocurrido por casualidad, aun cuando en Akhet Aton continúa la vieja vida y en el sector del *Hut Itin*, donde tal vez estaba retirada o había sido confinada la reina, se prosigue con las habituales actitudes. Sobre este preanuncio de derrota de la revolución religiosa desaparecen Akhenaton y Semenkhkare, que mueren a escasa distancia uno del otro. Es posible sospechar que, en realidad, con la corregencia, sólo se haya intentado reconstituir un sistema análogo al que había sido válido para Amenofis III y su hijo, con un soberano en Akhet Aton y otro en Tebas, ya sea inclusive invirtiendo, en cierto modo, los términos de la situación. Esto justificaría, en parte, la "apostasía" y disminuiría un poco el significado de ella. Pero la muerte poco más o menos contemporánea de los dos soberanos impidió que se consolidara la situación, y la extrema escasez de material plena y coherentemente fechado, impide hacer una estimación segura.

Tutankhamon

En Akhet Aton el trono está ocupado por un príncipe muy joven, Tutankhamon, según está testimoniado en sus más antiguos documentos, justamente en el *Hut Itin*, el baluarte de la reina Nefertiti. Quién es en realidad el jovencito no es algo fácil de decir: ciertamente debía tener muy sólidos derechos al trono para haber sido preelegido como soberano en una época tan turbia y difícil. Se ha pensado que puede tratarse de un hermano de Semenkhkare, hijo, como éste, de Amenofis III y Satamon. La hipótesis es, obviamente, aunque sin pruebas, razonable. Desde joven fue esposo de la hija de Akhenaton y Nefertiti, Ankhsenpaaton, de la que se ha dicho que parece haber sido también la esposa del difunto rey, y de la cual derivan tantos derechos sucesorios a la corona.
Si Semenkhkare había tratado de realizar

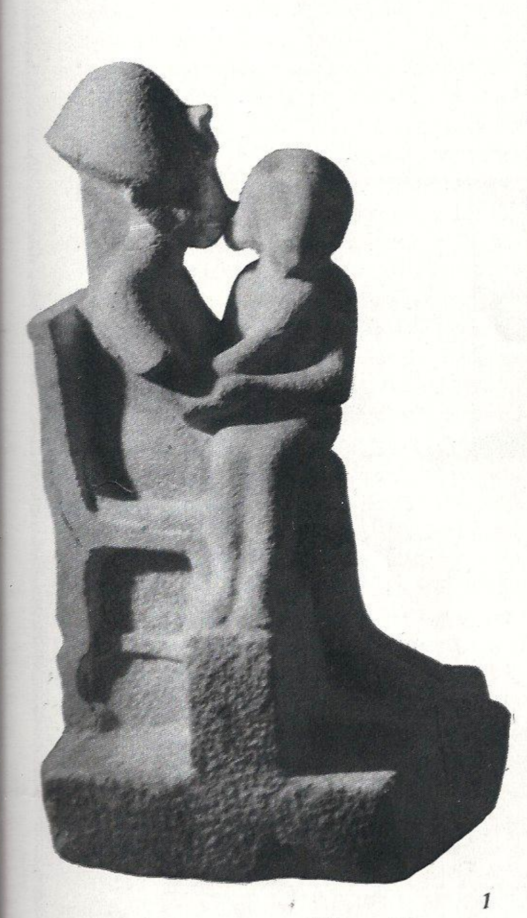
1



2

1. *El santuario del Gran Templo de Akhet Aton: la planta (de J. S. D. Pendlebury,* The City of Akhenaten, III, *Londres, 1951, es una vista frontal-lateral como estampa representada sobre una pared de la tumba de Panehesy (de N. de G. Davies,* The Rock Tombs of El Amarna, II, *Londres, 1905).* (Egypt Exploration Society).

2. *Reconstrucción del santuario del Gran Templo (de J. D. S. Pendlebury,* The City of Akhenaten, III, *Londres, 1905).* Egypt Exploration Society.



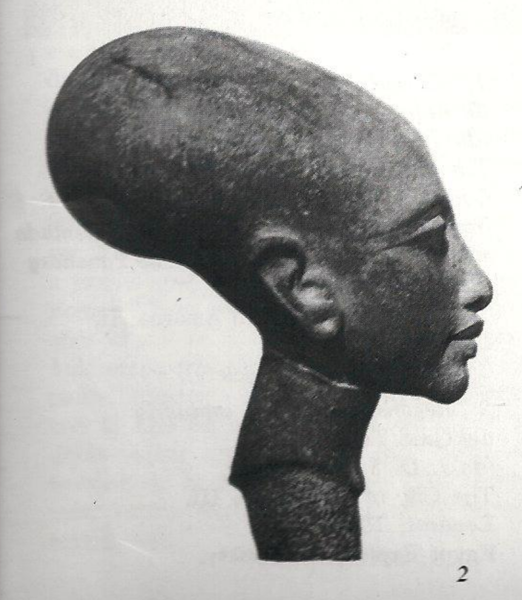
1

1. Akhenaton y Semenkhkare (?); estatuilla en caliza. Museo de El Cairo. ("TEL" A. Vigneau).

2. Cabeza de princesa; cuarcita amarilla. Museo de El Cairo ("TEL" A. Vigneau).

3. Cabeza de princesa; caliza pintada. París, Louvre.

4. Torso femenino, cuarcita roja. París, Louvre.



2

maniobras para reacercarse a Tebas, la cosa debió ser bien larga y compleja; durante tres años Tutankhamon no se movió de Akhet Aton. Esto puede significar tanto que su residencia en el palacio de Nefertiti lo conecta con el grupo más fiel a la nueva religión (como quizás un poco demasiado fantasiosamente se acostumbra pensar), como que —al faltar una corregencia "tebana"— las relaciones con el clero de Amón son más difíciles de mantener. Ésta parece, en suma, la hipótesis más simple. Pero, luego de tres años, la corte se trasladó nuevamente a la vieja capital; de modo menos clamoroso que el primer traslado, y con tono provisional, dejando parte de los bienes y de los documentos, como si fuese siempre posible volver a la ciudad abandonada. El rey Tutankhaton ("Uno que reúne la vida y a Aton") cambia su nombre por el de Tutankhamon, sustituyendo el nombre de Aton por el de Amón y cumpliendo un procedimiento contrario al del rey herético. Detrás del joven rey obraban grandes fuerzas e intereses: el posible suegro del rey, el "padre del dios" Ay y el general Horemheb, en Menfis, representaban: uno, el ambiente palaciego tebano, y el otro, las nuevas fuerzas del país, el ejército y la clase de los funcionarios.

Luego de la prematura muerte de Tutankhamon, ambos tomaron el trono, primero uno y luego el otro, por breve tiempo. Se casaron: uno, con la hija de Akhenaton, la que se había casado con su padre y luego con Tutankhamon, y el otro, con una princesa que quizás fuera hermana o hermanastra de Nefertiti, y, por lo tanto, de Ay. Tutankhamon y Horemheb han dejado largos textos de epígrafes que relatan sus empresas como restauradores de la vieja sociedad. El primero insiste sobre su piedad tradicional y sobre las ventajas que el clero ha tenido por su obra de legislador, luego de un período en el cual los "templos de los dioses y diosas, desde Elefantina hasta los pantanos del Delta.. habían caído en la ruina, sus tabernáculos se habían perdido y convertido en campos donde crecía la hierba; sus sagrarios estaban como si no hubiesen existido jamás; sus patios estaban como caminos golpeados. El país estaba en desorden, los dioses descuidaban este país. Si se enviaba una expedición a Fenicia, para ampliar las fronteras de Egipto, no se obtenía ningún éxito. Si se rezaba a un dios o una diosa no se obtenía ninguna respuesta. Sus corazones estaban indignados. Ellos destruían, pues, lo que habían hecho".

Aquí, el juicio es severo y más particularizado que toda descripción genérica de un estado de desorden del cual, cada rey que sube al trono, salva al país. Pero está centrado sobre el aspecto religioso-cultural. Para nosotros es mucho más impresionante el largo edicto de Horemheb, en el cual se reprimen los abusos ilegales de los funcionarios en el cuidado de los ciudadanos y se reordenan las cortes de justicia. El rey introduce este decreto con una breve narración con el objeto de hablar de sus preocupaciones personales, tanto, que él mismo escribe el texto.

Ésta es la denuncia, doble y de muy distinto tono, de los dos escollos contra los que naufragó la reforma de Akhenaton: la tenaz lucha del clero por recuperar sus derechos, el descontento de la población frente a un mal gobierno, incapaz de garantizar una justicia elemental. Ambas cosas nacen (una como hecho positivo, la otra como negativo) de la actitud desprendida del rey respecto a las cosas de este mundo.

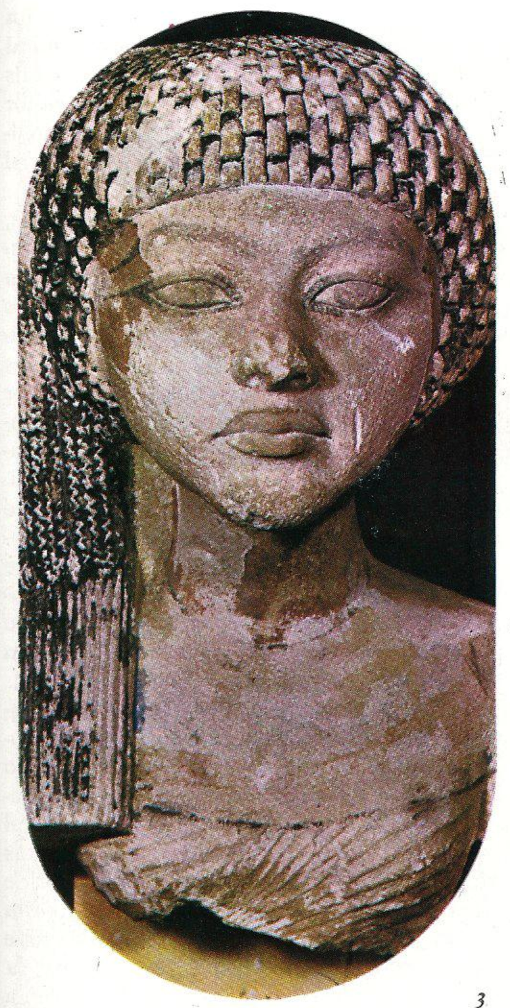
Tales juicios sancionaban una postura más general y absoluta: la época de Akhet Aton había transcurrido y ya no se pensaba en poder retomar aquella tradición. La casa reinante estaba finalmente apagada, y los hombres de otro origen subían al trono; éstos no tenían ya ni siquiera una piedad familiar que los uniese a sus predecesores. La ciudad, ya abandonada, ya saqueada y destruida, estaba sellada por un montón de escombros. Nadie vivió ya allí por siglos, y quedó así, arqueológicamente intacta, para proveernos de datos y pruebas. Del rey que la había soñado, construido y animado ya nadie se atreve ni siquiera a pronunciar el nombre. Si es absolutamente necesario recordarlo, se dice: "el criminal de Akhet Aton".

Una revolución "aristocrática"

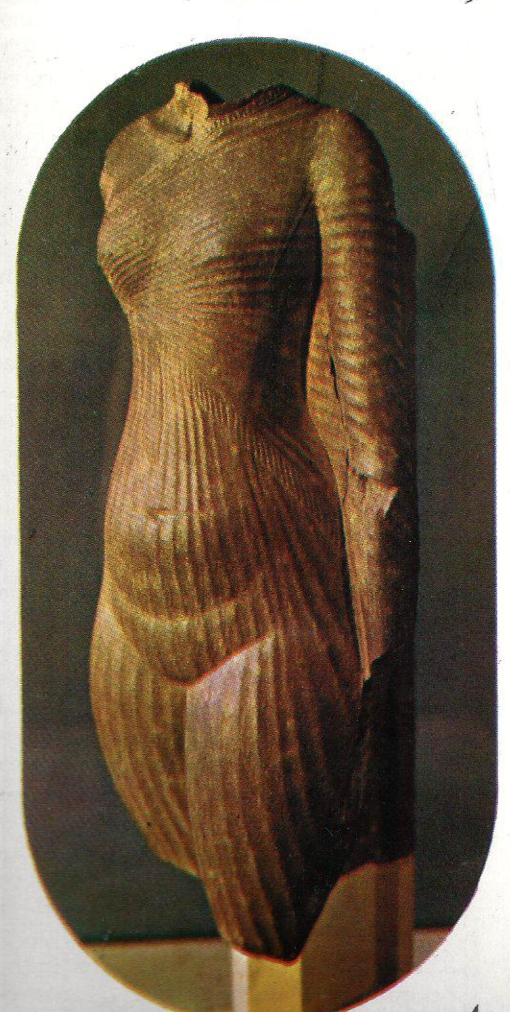
La revolución política y religiosa fue, por lo tanto, una derrota, y al historiador no le cabe más que tomar nota. Y, sin embargo, también queda claro, para quien estudie la historia de la civilización egipcia, que una de las más grandes fracturas que pueden emplearse para periodizarla tiene lugar, precisamente, en esta época, en estos pocos lustros.

Después de Akhenaton, Egipto reencuentra sus tradiciones, sus formas, su poder: pero siempre hay un acento diferente cuyo origen se remonta siempre a esta época. Tebas continúa engrandeciéndose y envaneciéndose por sus templos ilustres. Pero ya no es la capital, y los reyes eligen su sede en otra parte; allá sólo se limitan a preparar sus tumbas. Amón es todavía el dios del imperio, pero su clero se mantiene en desventaja con otros sacerdocios; por lo cual el rey aumenta el prestigio. El soberano ha vuelto a las viejas tradiciones, pero su función providencial, su divinidad taumatúrgica figuran ahora en el centro de su personalidad oficial; su culto se hace popular y ya no cortesano.

Las estrictas formulaciones de Akhenaton se anulan —o mejor, se convierten— dada la compleja situación, comprometida entre las exigencias tradicionales y la exigencia de renovación, que forman la gloria política de los grandes ramésidas. Akhenaton queda como víctima de su intransigencia intelectual mucho más que moral. La gran



3



4

novedad de la época es —ya lo hemos dicho— la aplicación del principio de contradicción. Los sucesores volverán a olvidarlo, a la manera egipcia, y a poner lo nuevo junto a lo viejo. No excluirán al segundo, pero pondrán el acento sobre el primero; así conseguirán convertirlo en la realidad de la vida egipcia, sin que esto implique decididas y voluntarias renuncias a la tradición. Es el simple reconocimiento de la realidad de dos milenios de historia, en contraste con el dramático deseo de inaugurar un mundo nuevo, repudiando la realidad de la sociedad en la cual éste debía ser instituido. La revolución de Akhenaton no conocía más que el ámbito de la alta aristocracia, del alto clero; sus sucesores, los ramésidas, que saben —menos heroicamente— recoger los frutos, comprendieron, sin embargo, que el mundo egipcio está formado por gente más simple: funcionarios, soldados, artesanos. El haber ignorado al "pueblo" fue el germen del fracaso de Akhenaton.
El aspecto más notable de este desinterés es la falta de un verdadero esfuerzo apostólico fuera del limitado ambiente de la corte. El templo de Aton en Tebas, el templo (bastante tardío, y hecho en tiempos de la corregencia con Semenkhkare) de Menfis; los construidos en Nubia, el que posiblemente se levantó en Siria, no compensan la fundamental restricción del juego de intereses reales.
La nueva fe no podía ser aceptada sin una crisis de la vieja: no por el contenido más puramente teológico que, como dijimos, puede ser encontrado ya en formulaciones algo más abstractas e intelectuales desde antes, sino por su actitud en la atención de los hechos culturales. El comportamiento cotidiano, de oración, de adoración, tanto por la vida como por la muerte, era profundamente diferente. Cambian los usos funerarios, que son más lentos y delicados para momificar porque ya no existen las divinidades del más allá; así, los muertos también deben depender para su supervivencia del Sol y del "soplo" que, durante el día, es su ofrenda, en oposición al sueño nocturno. Se prohíben todas las viejas mitologías funerarias (y sus sarcófagos reales...); la reina asume las funciones que antes correspondían a las diosas protectoras, en una posición mística y al mismo tiempo familiar. La falta de apostolado, el aspecto conventual que —al margen— asume la nueva religión, sirve también para eliminar algunas valoraciones que han sido dadas tradicionalmente. Se ha insistido sobre el significado político "imperial", probablemente con una no gastada transferencia al pasado de aquello que debía ser el monoteísmo solar del tardío imperio romano. La idea de que un dios de fácil y universal autoridad, ya adorado en todos los territorios, y sometido a la influencia o dominio egipcios, pudiese ser elegido por un voluntario proceso de unificación religiosa, llevó a querer justificar, inclusive, el nombre del dios (Aton como una paronomasia del Adonei, "señor" semítico).
En efecto, sería necesario ante todo probar que el imperio egipcio de Asia haya sido una rígida realidad política de hecho, y no sólo una tendencia a restar poder, con la anuencia del faraón y eventualmente con el apoyo de pequeñas guarniciones egipcias, a varios partidos filoegipcios de las mismas ciudades y principados de Siria y de Palestina. En segundo lugar, sería necesario ver en la concreta actividad del gobierno de Akhenaton una toma de posición por realizar una nivelación de sus diferentes súbditos y llevar una política siria o nubia que tendiese a fundirlos en una sola unidad con los egipcios. Nubios y sirios (y probablemente también extranjeros de más lejano origen) vivían en Akhet Aton y eran también importantes en la corte; pero ésta fue siempre una vieja política y no podemos descubrir ningún sentimiento racial en una civilización tan poco tribal como la egipcia, donde los extranjeros fueron aceptados como "hombres" ni bien asumían la cultura egipcia.
El único argumento sería, por lo tanto, el del texto del "himno" que hemos transcripto íntegro. Allí, si bien se nota que Aton se preocupa por los extranjeros, que el mundo exterior a Egipto es también de su creación, y que todo recae en su ámbito providencial, se sobreentiende también que los egipcios son el país predilecto del dios: posibilidades de agua hay en todo el mundo, "pero el Nilo (verdadero) llega desde Duat para Egipto".
Igualmente, una interpretación "franciscana" del "himno" podría apoyarse sólo en una concreta política de caridad, de la cual no tenemos ningún testimonio. El sentido de solidaridad con la naturaleza, de la vida que ya es vida aun cuando todavía se mantiene en estado larval, el sentido de los diferentes modos de expresar el ser, que inclusive es siempre válido como tal, son las partes más significativas del texto básico; incluso, son el más nuevo y verdadero elemento: en la simplicidad de la formulación, en la vivacidad de la fantasía. Pero, ésta es una experiencia artística y no religiosa; es una simpatía del poeta por su personaje, que podrá probar su empeño moral, pero no su toma de posición concreta en los miramientos del mundo. La atención al mundo le sirve a Akhenaton para comprender mejor qué es su dios —pero sólo por este camino es religioso. No deriva ningún particular empeño de solidaridad moral —además de intelectual o estética— con la realidad del mundo, que transforme en experiencia religiosa de coparticipación, la simpatía de la observación.
El despertarse, el dormir del mundo, se sienten fuera de la mitología, como una especie de fisiología total. Su simplicidad está subrayada por la lengua usada, que es la que se habla en ese momento y que aparece ahora, por primera vez, sustituyendo

a la lengua clásica (y que, naturalmente, permanecerá de ahora en adelante como lengua de uso también literario). Pero todo esto no sobrepasa el plano de una acción que parecería destinada a renovar las conciencias y el modo de restablecer las relaciones con el prójimo y con el mundo. El "salmo" de rey es testimonio de una fe, pero más aún es una obra poética.

El arte amarniano

De esta nueva capacidad para introducirse profundamente en el mundo, la época de Akhenaton supo dar las pruebas más admirables en un campo en el que la civilización egipcia tenía una altísima y compleja tradición: el de las artes figurativas. La pintura, el relieve y la escultura egipcias, ya desde los comienzos de la historia, habían tenido un tema muy preciso, del cual jamás se habían alejado y al que, por el contrario, siempre habían ido expresando más y más: la interpretación de la realidad. Puede parecer un argumento obvio, pero no lo es. Toda vez que en la cultura egipcia se había ido constituyendo una tradición figurativa capaz de funcionar hedonísticamente de por sí, complaciéndose en las soluciones formales alcanzadas, sobrevino una crisis para romper el equilibrio, trasladando el interés y pidiendo a la "realidad" otros aspectos diferentes de los que hasta entonces se habían ofrecido a los artistas.

Tal proceso no se puede imaginar en los rápidos ritmos cronológicos de nuestra cultura, pero sí en cambio en el tranquilo desarrollo y en la mutua oposición de las grandes culturas figurativas medievales: del clásico tardío a las culturas bárbaras, de las bárbaras al románico, del románico al gótico. Todo con un análogo fluir de tipologías, ya similares, ya apenas variadas; el mismo peso y la autoridad de un solo gesto, de un solo ritmo, que sirven para agrupar o para oponer uno y otro gustos. La escasa "demonicidad" de la cultura egipcia, su fundamental confianza optimista en el mundo, su radical seguridad, hacen que las soluciones formales, apreciadas por los artistas egipcios sean estáticas, empeñadas en mostrar las cosas en su aspecto o en su cualidad más duradera y típica.

Esto es más cierto y más simple si se observa la estatuaria, donde el sentido de la masa y de su sólida plasticidad ha hecho de la escultura egipcia una de las más coherentes y válidas tradiciones figurativas de toda la historia del arte de la humanidad. En la pintura y en el relieve, la vocación narrativa —necesaria para dar sentido a la figuración— y la formal componen, en un equilibrio siempre inestable y siempre renovado —pero por cierto no menos completo— el amor por las cosas y por la forma absoluta. En esta exigencia por encontrar soluciones universales y en este continuo remeditar sobre los mismos temas figurativos, a la luz de la tradición y en presencia de la realidad, reside el tono clásico del arte egipcio.

El más antiguo había sabido establecer la búsqueda espacial sobre formas geométricamente concebidas, llevando el elemento racional de la geometría y de la medida a la interpretación de la realidad; es la época que tiene como símbolo las pirámides menfitas, y que floreció en el III milenio antes de Cristo.

Una segunda formulación del mismo problema de la masa, en el Imperio Medio —a comienzos del II milenio— había retomado los elementos de la tradición más antigua, pero había enriquecido con un sentido orgánico las masas geométricas más antiguas: ya no se trata de la sola apariencia sino que la estructura interna sirve para hacer percibir con la experiencia sensorial y no sólo con el raciocinio qué es una masa, cómo se articula y vive en el espacio. Los edificios se hacen practicables en cada una de sus partes (ya no son masas compactas en las que se practican cavidades); en la estatuaria florecen las búsquedas anatómicas y retratistas; la pintura sustituye, a menudo, al relieve, con un colorido más variado y esfumado.

Con la dinastía XVIII, a estas experiencias se agrega otra, de origen más complejo, hecha con elementos culturales que son primeros experimentos "neoclásicos", alusiones y modos de ser sirios y, sobre todo, un hedonismo más claro y explícito. Todo ello hace a este período algo menos definible en una formulación esquemática. En esta ebullición de aspiraciones que, en muchos casos, lleva a soluciones poco comunes, se llega al punto crítico propio de la época de Amenofis III, cuando novedades tipológicas y recursos técnicos, actitudes psicológicas, elegancias formales, refinamientos sentimentales coexisten en una abundante actividad. La gracia formal es, si no el común denominador, uno de los elementos más característicos. El fluir de las líneas del contorno, el movimiento y oposición de las superficies, pulidas, finamente trabajadas, el quebrar las dimensiones consabidas se repiten cada vez y cada vez deben demostrar cómo en la tradición hay lugar para muchas e inesperadas variantes. Sobre este fondo se inserta la experiencia artística que, de manera general, se puede llamar amarniana.

La documentación tiene dos centros fundamentales: el templo de Aton en Tebas —de los primeros años de su reinado— y luego las obras de Tell el Amarna, que son posteriores y, en conjunto, más numerosas y variadas.

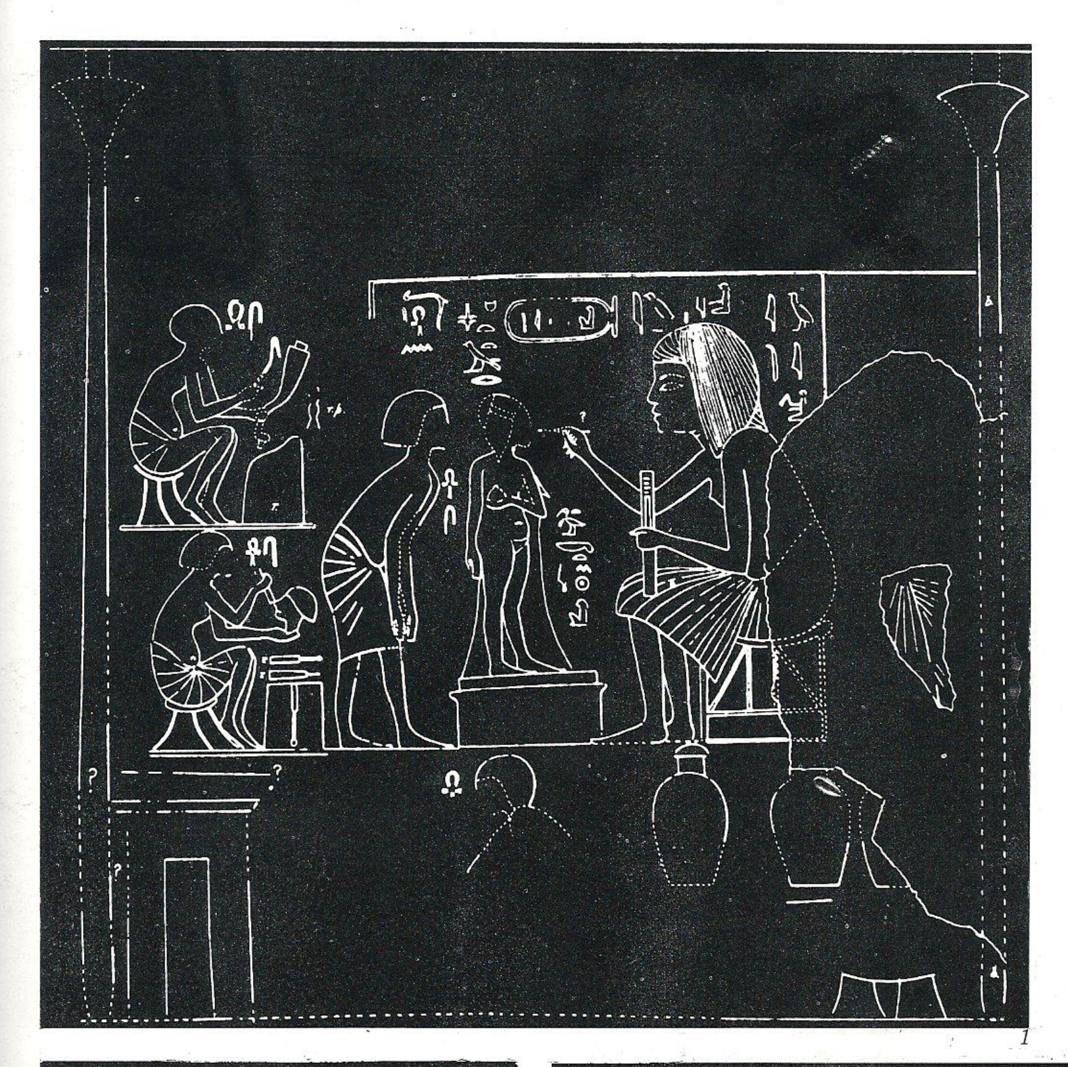
Otros monumentos provienen de otros lugares de Egipto (bloques decorados de Hermópolis, de Antínoe; estatuas o relieves de diferente procedencia), pero en su totalidad no modifican el cuadro.

Casi como apertura a la experiencia amarniana, una singular representación sobre una roca en Assuan (la ciudad de donde proviene el precioso granito) representa a dos escultores, de los cuales uno ofrece un rico sacrificio a una estatua monumental del soberano, identificado con Amenofis III por las inscripciones, el otro escultor también tiene una ofrenda delante, dedicada, probablemente, a otra estatua del rey, cuyo nombre está borrado.

Pero se trata de Akhenaton, ciertamente, porque la figura de Aton ocupa todo el espacio vacío de arriba, y porque de Aton y de su templo habla el texto. Los dos escultores son (ya los mencionamos) primero Men —el jefe escultor de Amenofis III— y el otro su hijo Bak, jefe escultor de Amenofis IV. Ya hemos citado este interesante desdoblamiento de la función entre padre e hijo en favor de los dos reyes. Pero lo que nos interesa es que, en este ambiente de técnicos, tradicionalmente hereditario, el hijo, Bak, diga explícitamente que ha recibido la "enseñanza" de su Majestad en persona (mientras el padre no expresa nada similar en los cuidados de su augusto comitente).

A Bak se le atribuyeron (quizás convencionalmente) los colosos de Karnak. Aunque la atribución no es incuestionable, lo que importa es el hecho de la "instrucción" del rey. Sin una precisa voluntad del comitente no serían posibles esas estatuas de tan riesgosa formulación. Todo lo que había sido figurativamente sagrado, hasta entonces, se desecha ahora y se sustituye por otro mundo. Ya no se trata de la agraciada idealización, sino de la violenta insistencia sobre los elementos menos amenos del personaje: la frente y el mentón salientes, la nariz afilada que se curva en la punta, la boca hinchada, las espaldas delicadas (débiles), el vientre hinchado. Ya vimos qué valor debe haber tenido para el rey esta "máscara". Pero esta decisión suya de quebrar la tradición es mucho más que una nueva aventurada tipología: para aprovecharla plenamente el escultor imaginó aquí un complejo juego de luces, obtenido con los salientes de los brazales, ya no tallados en la piedra sino representados con toda su consistencia, con el enlace de los elementos de la vestimenta y de los adornos junto con los miembros. Sombras profundas que manchan a las estatuas modifican el aspecto desde diferentes puntos de vista y en las diversas horas, y según por dónde les llega el sol. Toda la superficie vibra y palpita, se sustrae a todo complacido asentarse de la mirada. Lo inesperado, lo difícil, lo desagradable, son modos de llevar al espectador a ver con ojos frescos la realidad y el mundo en el cual ella está entregada. Este torbellino agresivo no se pierde, pero se modera un poco en Akhet Aton, donde conocemos a otros escultores que trabajan, además de Bak, y donde fueron hallados sus estudios abandonados, con sus obras, en el momento en que la capital fue nuevamente trasladada a Tebas.

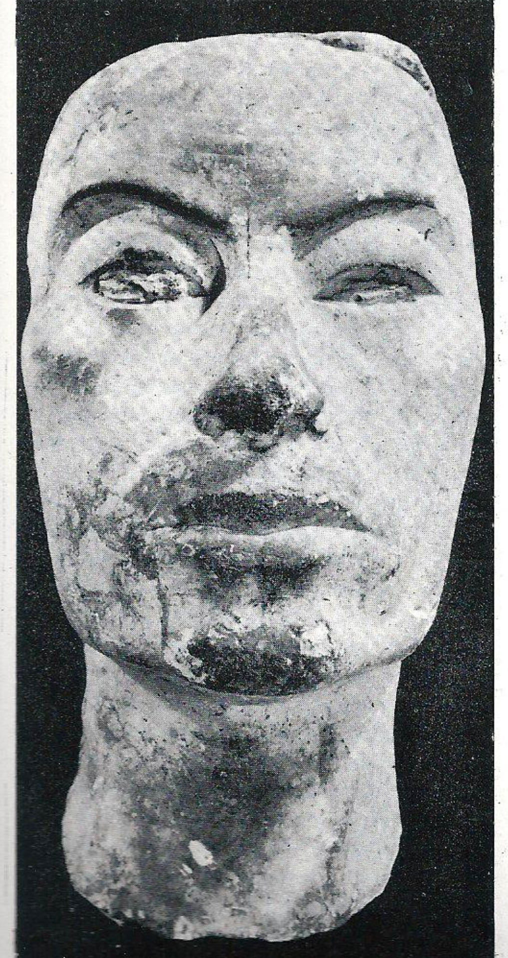
El más ilustre es el llamado Thutmosis, cuyo estudio fue descubierto inmediatamen-



1



2



3



4

1. Estudio de un escultor de Akhet Aton (de N. de G. Davies, The Rock Tombs of El Amarna, III, *Londres, 1905).*

2. Ostracón proveniente de Tell el-Amarna. Museo de El Cairo ("TEL" A. Vigneau).

3. Cabeza proveniente de Tell el-Amarna. yeso. Berlín, Staatliche Museen.

4. El rey y Semenkhkare, ostracón proveniente del Tell el-Amarna. Museo de El Cairo ("TEL" A. Vigneau).

1. *Fragmento de pintura con plantas de papiro y animales. París, Louvre.*

2. *Cabeza real; acabado de arpa, madera. París, Louvre.*

te antes de la primera guerra mundial por los alemanes y cuya admirable serie de retratos es una de las glorias del Museo de Berlín. En esta serie de obras el "programa" ha desaparecido. No existe ya la necesidad de ofender para hacerse oír. El más puro sentido figurativo que se puede encontrar en la nueva tipología es llevado a un lenguaje de singular pureza y concentración. El despojarse de los perfiles, dejando a un lado los compromisos (y por lo tanto donde el peso siempre está arriba), las superficies encrespadas —dejadas a propósito en una indefinición solo tolerable en un estudio—, los movimientos de los pliegues de las telas en el cuerpo: todo esto tiene un sentido, sugiere la vida, el movimiento, a través de una experiencia luminosa. Movimiento (y luz) eran los elementos que hasta aquí el artista egipcio no había sabido utilizar, pues estaba apresado en sus problemas de estática, de peso, de masa. La inquietud figurativa de la dinastía XVIII encuentra ahora su desahogo y sabe usar imprevistamente todas sus novedades y recursos técnicos para satisfacer estas nuevas exigencias, nacidas de la "enseñanza" real, realmente demiúrgica en este sentido.

El perfecto equilibrio enter *pathos* y *ethos* de Thutmosis falta en otros escultores de la época y falta, especialmente, en las representaciones planas donde la carga narrativa tradicionalmente más vivaz logra expresarse con más ardor. Los retratos del rey, las escenas de familia, las representaciones de hechos cortesanos o, simplemente, humanos, tienen un ritmo agitado, un particular gusto por el grotesco, una elasticidad de contornos, una nueva capacidad de hacer jugar la luz sobre las superficies con un ágil y decidido relieve que repiten las mismas experiencias de la estatuaria en un lenguaje todavía más simple y franco... El movimiento y la vida se agregan más fácilmente al dibujo y a la pintura que a las representaciones plásticas: pero la mayor facilidad limita en cierto modo el calor de conquista que tiene la estatuaria en este período.

Y, por fin, la arquitectura. De los problemas urbanísticos ya hablamos. Pero ellos no son el aspecto más natural, aun cuando para nosotros ésta es la única ocasión de estudiar una ciudad egipcia antigua. Las casas, los palacios son afines a los de los otros funcionarios, a los de los otros soberanos. Lo que, en conjunto, es nuevo es el sistema de los templos. Éstos no necesitan sagrario, pues el dios que allí se adora es el Sol y por lo tanto vale la vieja usanza del templo típico de las divinidades solares. En él lo que es totalmente diferente es la planta, prevista para un culto distinto del clásico (basta pensar en el patio con 365 mesas de ofrendas) y con elementos de una funcionalidad que se nos escapa (como los "brazos" que hay alrededor del templo y lo incluyen) y que probablemente aluden a significados religiosos y no estructurales. Pero quizás más importante es poner en evidencia algunos métodos técnicos: la construcción con piedras de pequeño corte y *formato* constante y típico. Material, por lo tanto, de poco precio —destinado a ser escondido por la pintura y la decoración—. No cuenta la habilidad del ingeniero, ni el material, sino el aspecto general, la ilusión.

Y en las columnas, hay una parte reservada para que figure una especie de cartel pegado, sobre el cual hay decoraciones figurativas del tipo usado en las paredes. Estos "cuadros" llevan más allá de su sede natural la representación de las ofrendas o similares y en conjunto tienen una función ilusoria y de sorpresa, haciendo ubicar fuera de su ámbito natural ciertas figuraciones. Sobre esta imponente masa de novedades se trató de poner un denominador común, destacando la importancia de Maat, de la "verdad", el ámbito de Akhenaton.

El amor a la verdad es en realidad un concepto estrechamente ligado a un cierto momento de nuestra cultura, y trasvasarlo a otras significa un empleo convencional de la terminología, que no tiene en sí nada reprochable. Pero si analizamos más profundamente, se acaba por descubrir que esta impostación es poco verosímil de por sí, pues presupone un concepto de "verdad" como "rendimiento natural" que no tiene sentido sino luego de una experiencia intelectual que parta de presupuestos diferentes de aquellos de la cultura egipcia. A primera vista, no se puede decir que los colosos de Karnak, de los cuales toma ejemplo el movimiento revolucionario figurativo, sean más "naturalísticos" o "veristas" de lo que es el arte más antiguo donde la asimilación del representado en el modo de entender humano provee un perfecto reflejo de la "realidad" en el modo de ver egipcio.

Otra afortunada interpretación del arte amarniano fue la clave "expresionista" (favorecida por la llegada a Alemania de una magnífica serie de trozos de esculturas y relieves pertenecientes justamente a los años en que ese movimiento artístico tenía su florecimiento); y con las oportunas limitaciones de significado que conviene dar a esta terminología históricamente impropia es, desde ya, más feliz que la "verista". Importa sobre todo porque permitió, por una analogía crítica, valorar los resultados formales a los cuales los historiadores más antiguos habían permanecido sordos, pues estaban muy sumergidas en otros esquemas y gustos. Tell el Amarna ha significado, justamente en esos años y en aquel ambiente, el momento más vivo de todo el arte egipcio, y a través de esta recuperación sentimental se pudo llegar a una más serena valoración histórica. Pero estos dos intentos de acercamiento muestran lo que es el hecho más singular de este período de la historia egipcia: la tendencia a sentirlo como propio y cercano: la religión de Akhenaton se convierte en una experiencia ya no arqueológica, su lucha política se siente

1



2

como una actual reivindicación de los derechos de la religión laica contra la prepotencia del clero, el sentido de la naturaleza de su himno se transforma en caridad franciscana, su "himno" se convierte en "salmo", el arte de sus efímeros años es el más apreciado, el más típico, el único que puede ser calificado con los nombres de nuestras experiencias.

Las paginas que preceden trataron de ubicar, casi puntillosamente, a Akhenaton en su tiempo, y a Egipto; pero que aquel sea capaz de sobresalir –de uno y otro– para hacerse tan tremendamente contemporáneo nuestro es también una verdad que no se podría negar; y es, creo, un legítimo milagro del arte legado a aquel momento y por esa persona: el de su poesía y su escultura, que son tan egipcias como nuestras.

Bibliografía

a) *Las fuentes*:

W. M. Flinders Petrie, *Tell el-Amarna*, London, 1894. N. De Garis Davies, *The Rock Tombs of El Amarna, 6 vol. London*, 1903-08. L. Borchardt, *Aus der Arbeit an den Funden von Tell el Amarna*, en "Mitt. Deutsch, Or. Ges", LVII (Marz 1927), pp. 1-32. Peet, Wolley, Frankfort, Pendlebury, *The City of Akhenaton*, London, 1923-51. J. D. S. Pendlebury, *Tell el Amarna*, London, 1933. M. Sandman, *Texts from Time of Akhenaten*, Bruxelles, 1938.

b) *Los acontecimientos*:

L. C., Leewenberg *De Grensstele's van Amarna*, en *"Ex Or. Lux"*, IX (1944), pp. 39-49. C. Aldred, *Year Twelve at Amarna*, en "Journ. *Eg. Arch.*", XLIII (1957), pp. 114-159. D. B. Redford, *Some Observations en Amarna Chronology*, en "Journ. Eg Arch.", XLV (1959, pp. 34-37. H. Schäfer, *Amarna in Religion und Kunst*, Leipzig, 1931. A. Weigall, *The Life and times of Akhenaton, Pharaohs of Egypt*, 7ª ed., London, 1933. K. Lange. *Köning Echnaton und die Amarna Zeit*, Munich, 1951. J. Spiegel, *Soziale und weltanschauliche Reformbewegungen im alten Agypten*, Heidelberg, 1950. E. Billie-De-Mot, *Die Revolution des Pharao Ecnaton*, Muniche, 1965. F. Ll. Griffith, *The Jubilee of Akhenaten*, en "Jour. Eg. Arch." (V, 1918), págs. 61-3. K. Sethe, *Beiträge zur Geschichte Amenophis' IV*, en "Nachr, Gs. Wiss. Gött", 1921. L. Borchardt, *Amenophis IV Mitkönig in den letzen Jahren Amenophis' III?*, en "Allerhand Kleinigkeiten", Leipzig, 1923, pp. 23.29. H. Brunner, *Eine neue Amarna Prinzessin*, en "Zeitschr. Aeg. Spr.", LXXIV (1938), pp. 104-108. R. Engelbach, *Material for a Revision of the History of the Heresy Period of the XVIIth Dinasty*, en "Ann. Serv. Ant. Eg.", LX (1941), pp. 133-183. C. Aldred, *The Beginning of the El Amarna Period*, en "Journ. Eg. Arch.", XLV (1959), p. 19. G. Fecht, *Amarna - Probleme*, en "Zeitschr. Aeg. Spr.", LXXXV (160), pp. 83 y ss. H. W. Fairman, *A Block of Amenophis IV from Athrubis*, en "Jour. Eg. Arch.", XLVI (1960), pp. 80 y ss. K. A. Kitchen, *Suppiluliuma and the Amarna Pharaohs, A Study in Relative Chronology*, Liverpool, 1962. E. Phill, *The Sed-Festival of Akhenaton*, en "Journ. Near. East. St.", XXII (1963), pp. 123-27.

c) *El archivo cuneiforme*:

J. A. Knudtzon, *Die El Amarna Tafeln*, 2 vols., Leipzig, 1915. A. H. Sayce, *The discovery of the Tell el Amarna Tablets* en 2 Am. Courn. Sem. Lang. XXXIII (1927), pp. 89 y ss. W. Riedel, *Das Archiv Amenophis*, IV, en "Or. Liter. Zeit.", XLII (1930), pp. 145-148. E. F. Campbell, Jr., *The Chronology of the Al Amarna letters*, Baltimore, 1963.

d) *La religión*:

Bouriant, Legrain, Jéquier, *Monuments pour servir a l'étude du culte d'Atomou en Egypte*, Le Caire, 1903. A. M. Blackman, *A Study of the Liturgy celebrated in the Temple of the Ateon*, El Amarna, en "Rec. Champoll", París, 1922, pp. 505-527. W. Wolf, *Vorlaüfer der Reformation Echnatons*, en "Zeitschr, Aeg. Spr. Spr.", LIX (1924), pp. 109-119. B. Gunn, *Notes in the Aten and his Names*, en "Journ. Eg. Arch.", IX (1929), pp. 168-170. M. y J. Doresse, *Le Culte d'Aton sous la XVIII Dynastie avant le schisme atomien*, en "Journ. As.", 233 (1941-42), pp. 181-199. E. Drioton, *Trois documents d'époque armanienne*, en "Ann. Serv. Eg.", XLIII (1943), pp. 15 y ss. S. Donadoni, *Ekhnaton e il suo dio*, en "Studi Cl. e Or.", I, 1951, pp. 19-34. R. Anthes, *Die Maat des Echnaton von Amarna*, en "Journ. Am. J. Or. Soc.", supl. 1952. H. M. Stewart, *Some pre-Amarnah Sunbymns*, en "Journ Eg. Arch.", XLVI (1960), pp. 83 y ss. A. Badawy, *The Symbolism of the Temples at Amarna*, en "Zeitschr, Aeg. Spr.", LXXXVII (1962), pp. 79-95. J. Bennet, *Notes on the "Aten."*, en "Journ. Eg. Arch.", LI (1965), pp. 207 y ss.

e) *El arte*:

H. Schäfer, *Die frühesten Bildnisse Königs menophie les IV: ein Beitrag zur Entstehung der Kunst von Tell el Amarna*, en "Amtl. Ber. Kgl. Kunstsamml", XL (1919), pp. 211-30. L. Borchardt, *Porträts der Königin Nofretete*, erlín, 1923. H. Frankfort, *The Mural Painting of El Amarnah*, London, 1929. H. Ricke, *Der Grundriss des Amarna Wohnhauses*, Leipzig, 1932. S. Lloyd, *Model of a Tell El Amarna* House, en "Journ. Eg. Arch", XIX (1933), pp. 1 y ss. W. v. Bissing, *Der Fussboden aus dem Palaste des Königs Amenophis IV zu El Hawata* im Museum zu Cairo, 1941. N. De Garis Davies, *The Tombs of the Vizier Ramose*, London, 1941. C. de Wit, *La statuaire de Tell el Amarna*, Bruxelles, 1950. R. Anthes, *Die Büste der Königin Nofretete*, Berlín, 1954. C. Desroches Noblecourt, *Le statuaire egyptienne*, París, 1953.

f) *Semenkhkare*:

N. De Garis Davies, *Akhenaten at Thebes*, en "Journ. Eg. Arch.", IX (1923), p. 152. P. E. Newberry, *Akhenaten's Eldest Son in Law Ankhkheperure*, en "Journ. E. Arch.", XIV (1928), pp. 3-9. A. H. Gardiner, *The graffito from the tomb of Pere*, en "Journ. Eg. Ant.", XIV, 1928, pp. 10-11. C. Aldred, *The End of the El Amarna Period*, en "Journ. Eg. Arch.", XLIII (1951), p. 30. G. Roeder, *Thronfolger und König Smench-ka-Re*, XVIII Dyn,, en "Zeitschr. Aeg. Spr.", LXXXIII, 1958, pp 43 y ss.

g) *Tutankhamon*:

C. Desroches Noblecourt, *Tutankhamon*, París, 1963. J. Bennett *The restoration Inscription of Tutankhamún*, en "Journ. Eg. Arch.", XXV, 1939, pp.8 y ss. A. Varille, *Tutankhamon est-il-fils d'Amenophis III et de Satamon*, en "Ann. Serv. Ant. Eg.", XL, 1940, pp. 651-657. H. Quiring, *Die Abkunft des Tutankhamun*, en "Klio", XXXVIII, 1960. J. Vergote, *Toutankamon dans les archives hittites*, en "Uitg. Nederl. Hist. Arch. Inst. Istambul", XII, 1961. K. Seele, *King Ay and the Close of the Amarna Age*, en "Journ. Near East St.", XIV, 1955, pp. 168-80. A. H. Gardiner, *The Coronation of King Haremhab*, en "Journal. Eg. Arch.", K. Pfluger. *Haremhab und die Amarna Zeit*, Zwickam, 1936, XXXIX, 1953, pp. 13-31.

h) *Ay y Horemhab*:

P. E. Newberry, *King Ay, the Succesor of Tutankhamun*, en "Journ. Eg. Arch.", XVIII, 1932, pp. 50-52.

i) *La presunta momia de Akhenaton*:

A. Weigall, *The Mummy of Akhenaten*, en "Journ. Eg. Arch.", VIII, 1922, pp. 191-99. M. Hamza, *The Alabaster canopic box of Akhenaten and the royal alabaster canopic boxes of the XVIII Dynasty*, en "Ann. Serv. Ant. Eg.", XL, 1940, pp. 537-552. A. H. Gardiner, *The so-called Tomb of Queen Tiy*, en "Journ. E. Arch.", XLIII, 1957-8, pp. 10-25.

En español: Ver capítulos III, IX, X y XI de *Historia de Egipto*, Buenos Aires, 1964, de E. Drioton y J. Vandier, versión española. También el tomo I de *El pensamiento prefilosófico, Egipto y Mesopotamia*, México, Bs. As., 1954, de H. Frankfort, J. A. Wilson y T. Jacolsen, y además de J. A. Wilson, *La cultura egipcia*, México - Bs. As., 1960.

¡ESTA ES LA OFERTA EXCLUSIVA QUE TENEMOS PARA USTED!

Usted ya puede adquirir el primer tomo encuadernado de la

HISTORIA INTEGRAL ARGENTINA

al precio oferta de $ 21 al contado o $ 25 en cuotas

(1 cuota inicial de $ 10 y 3 cuotas de $ 5)

Adquiéralo en Centro Editor de América Latina, Rincón 87, Capital, personalmente o solicítelo por correo, enviando cheque o giro postal a la orden de Centro Editor de América Latina S.A.

¡Es una oferta realmente excepcional!

Este magnífico volumen está lujosamente encuadernado, con carátulas plastificadas e impresas a todo color.

Son 296 páginas en papel ilustración, con centenares de grabados a todo color y en blanco y negro, a través de las cuales se desarrolla el período completo que va De la Independencia a la Anarquía.

El volumen ofrece, además, 10 Estudios Especiales escritos por reconocidos historiadores.

Estos son los 10 Estudios Especiales:

- **Los primeros economistas argentinos**
- **El negro en el Río de la Plata**
- **Jacobinismo y roussonismo en el Río de la Plata**
- **Independencia nacional o dependencia colonial**
- **Comercio colonial: expansión y crisis**
- **Artigas, un caudillo revolucionario**
- **Los comerciantes ingleses en el Río de la Plata**
- **Estructura social de la Iglesia porteña**
- **Monarquía o república**
- **El año XX: la "democracia bárbara"**

Este primer volumen de la HISTORIA INTEGRAL ARGENTINA incluye los 10 primeros fascículos de POLEMICA, Primera Historia Argentina Integral.

De esta manera, usted podrá adquirir el tomo y luego seguir la colección a partir del fascículo número 11.

Los fascículos de POLEMICA aparecen los miércoles y cuestan $ 1,50.

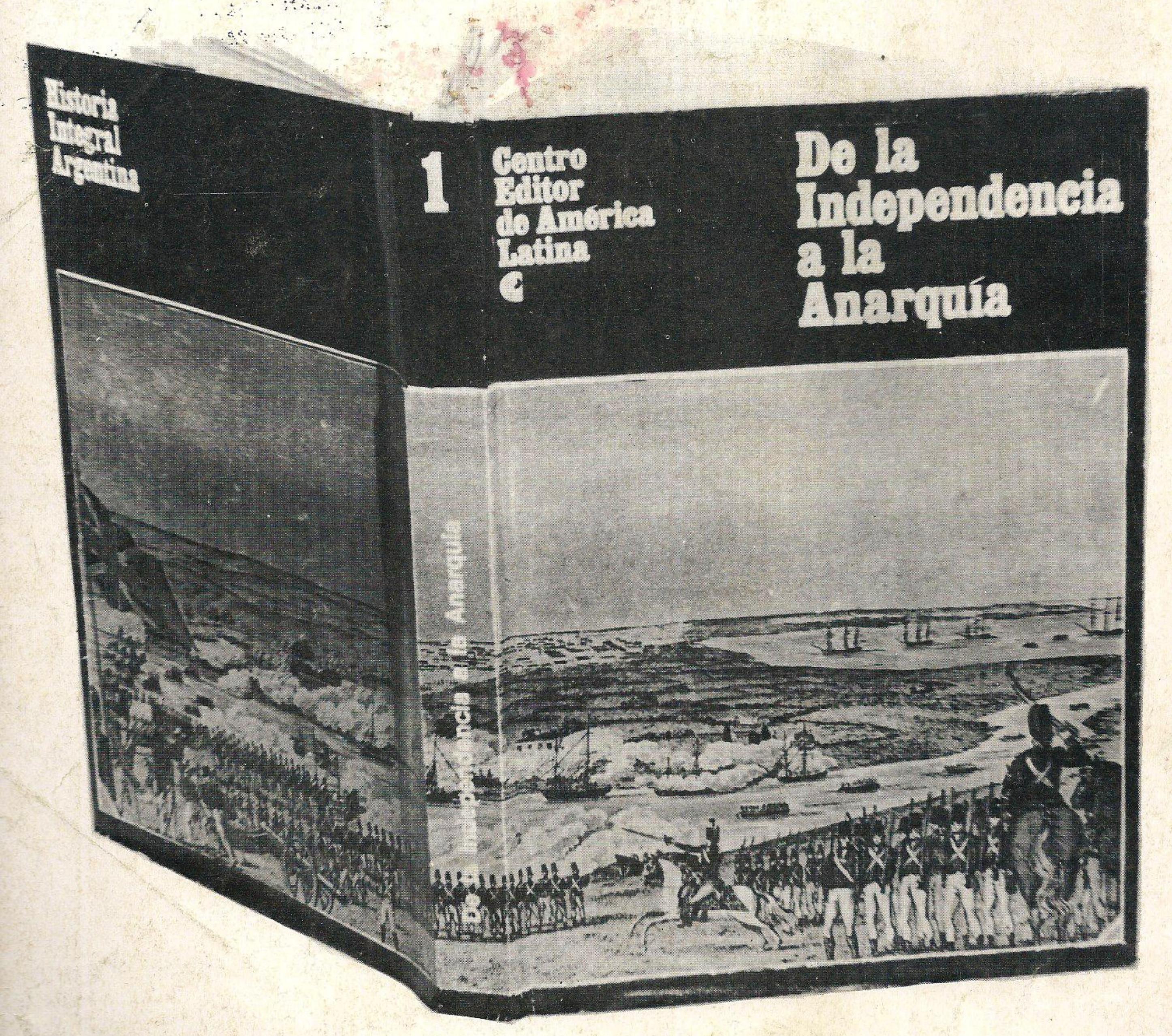
Más adelante, y periódicamente, usted podrá canjear sus fascículos por hermosos tomos encuadernados semejantes al primero que ha adquirido.

¡NO DEJE PASAR ESTA OFERTA!

¡INCORPORESE A POLEMICA, Primera Historia Argentina Integral!

Usted busca una historia argentina distinta, moderna, ágil, concebida científicamente...

¿CONOCE USTED **Polémica** Primera Historia Argentina Integral?



Es una historia argentina original, seria, útil, accesible.
Es la historia que usted busca.

¡EMPIECE A SER LECTOR DE POLEMICA CON UNA OFERTA EXCLUSIVA!

Precio de ARGENTINA Nº 113 al Nº 103 $ 1,50 m$n150.- COLOMBIA: $ 7.- MEXICO: $ 5 URUGUAY: $ 90 VENEZUELA: Bs. 2.50